BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

4

Henri Arvon

Bakunin

Absoluto y revolución

Herder

HENRI ARVON

BAKUNIN

Absoluto y revolución

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1975

Versión castellana de AGUSTÍN GIL LASIERRA, de la obra de
HENRI ARVON, *Bakounine, absolu et révolution*,
Les Éditions du Cerf, París 1972

© *Les Éditions du Cerf, Paris 972*
© *Editorial Herder S. A., Provenza 388, Barcelona (España) 975*

ISBN 84-254-0959-4

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 39.720-1974 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Introducción 7

I. La religiosidad de Bakunin 19

El descubrimiento de la filosofía idealista alemana 22. — Del reconocimiento del orden establecido a la revolución 27. — La síntesis del socialismo y del cristianismo 33. — El encuentro con Proudhon y Feuerbach 39.

II. El ateísmo de Bakunin 45

Ateísmo y revolución social. La ruptura con Mazzini 47. — Las fuentes filosóficas del ateísmo de Bakunin 52.

III. Dios y el Estado 65

Marx y Bakunin ante el Estado 67. — La superación del nacionalismo y del autoritarismo 67. — Rechazo del Estado y rechazo de Dios 76. — Liberar al hombre 82.

IV. Dios y el hombre 87

La conquista de la libertad 89. — El rechazo del individualismo 93. — El papel que desempeña la religión en la historia de la humanidad 99.

Conclusión: Las dimensiones del ateísmo de Bakunin 103

Bibliografía 113

INTRODUCCIÓN

Entre los pensadores ateos del siglo XIX que han situado a Dios ante el tribunal de una razón humana buscando pulverizar, bajo el peso de sus certidumbres recién halladas, las manifestaciones anticuadas de la fe, el anarquista Mikhail Bakunin ocupa un lugar aparte; a diferencia de los otros detractores de Dios, no experimenta todavía ese «frío moral» que Durkheim anuncia para el final de la era positivista. Su requisitoria contra el poder divino, si bien es de una apariencia estrictamente racional, transparente y precisa, no por ello deja de hallarse fundamentada en un ardor pasional, del que su época parece haberse visto singularmente privada. Puesto sobre aviso, además, por la peculiar manera que tiene Bakunin de conservar en sus ataques más virulentos contra Dios los hábitos de pensar y los modos de razonar de un creyente, uno acaba por sospechar que se oculta una extraña ambigüedad en la médula misma de su ateísmo: éste, en efecto, aparece menos como algo razonado partiendo de determinados presupuestos científicos que como algo animado desde el interior por una llama que irradia y da nueva vida a toda su doctrina.

Dios, ciertamente, preside el mal, pero recobra su omnipotencia. La opresión, bajo todas sus formas, sean políticas, sociales o morales, lejos de ser sometida a un análisis científico, es reducida únicamente a envoltura del destino humano por la voluntad de Dios. El ateísmo se pone de manifiesto en su estado puro con el *Catecismo revolucionario* de Mikhail Bakunin, destinado a ser el con-

trapeso del *Manifiesto comunista* (Universitaria, Santiago de Chile 1971) de Karl Marx, adversario suyo en la Primera Internacional. Ahora bien, Bakunin saca lo esencial de su violencia revolucionaria, no del antagonismo de clases que sirve de motor a la concepción histórica de Karl Marx, sino de la lucha sin tregua ni piedad que el hombre, ansioso de su liberación, se ve forzado a librar contra Dios. Al pasar por la negación de Dios la recuperación de la humanidad total hecha por el hombre, el *Catecismo revolucionario* se presenta como un díptico compuesto de una parte atea y otra humanista; se supone que la primera condiciona a la segunda. He aquí el arranque de ese texto con el que declara Bakunin la guerra a Dios:

1. Negación de la existencia de un Dios real, fuera del mundo, personal, y por consiguiente negación también de toda revelación y de toda intervención divina en los asuntos del mundo y de la humanidad. Abolición del servicio y culto a la divinidad.
2. Sustituyendo el culto de Dios por el respeto y amor para con la humanidad, establecemos la razón humana como criterio único de la verdad, la conciencia humana como base de la justicia, la libertad individual y colectiva como único creador del orden de la humanidad.

Si bien este resumen del ateísmo de Bakunin pone de relieve la oposición fundamental entre Dios y el hombre, constante punto de partida de la reflexión de Bakunin, sin embargo merece también ciertas reservas. Su hermoso programa no deberá hacernos olvidar el carácter complejo del ateísmo de Bakunin. Tal programación se altera en cuanto intenta uno desenmarañar, por poco que sea, la madeja, tan enredada, de sus escritos. Es preciso observar que las declaraciones ateas de Bakunin constituyen, desde el punto de vista doctrinal, una construcción heteróclita; recurren a aportaciones dispares cuyo valor lógico y fuerza persuasiva varían considerablemente. Así pues, lejos de encontrarnos ante un edificio sólidamente construido, comprobamos que el desgaste de los años no ha pasado en balde: paredes enteras se derrumbaron, dejando el resto de la edificación en ruinas. Tal es el caso, en particular, de todos los argumentos que el ateo Bakunin toma prestados de un burdo materialismo evolucionista. Hacer de la historia humana

un simple reflejo de la historia natural y así hacer absurdo el problema de la existencia de Dios es un procedimiento en exceso facilón, y Bakunin no duda en servirse de él si llega el caso. Pero estamos aquí ante una lección, aprendida y recitada fielmente, que en nada refleja la auténtica posición de Bakunin: como en tantos otros campos, su doctrina es, por la pasión que manifiesta hacia el evolucionismo, instrumento de la voluntad de una época, más que servidora de una elección libre y personal. Por consiguiente, si la ciencia parece triunfar sobre la fe, y ahogar toda finalidad bajo el aplastante peso de una causalidad exclusiva, en el fondo no sirve sino para justificar, según la moda de la época, cuando no para ocultar tras falsas apariencias, una decisión existencial de romper con Dios que, evidentemente, no se sitúa en absoluto en el plano puramente intelectual.

El carácter incluso excesivo de su ateísmo da testimonio del origen afectivo de éste. No es una reflexión fría y en cierta manera impersonal lo que induce a Bakunin a la negación de Dios, sino una sublevación no razonada, un instintivo antiautoritarismo, una impugnación total. De donde proceden su furibunda voluntad de separarse y ese esfuerzo brutal de ruptura que inscriben su ateísmo, no en el marco estrecho y mezquino de una pedantería aburrida, propio de la metafísica alemana, sino en un terreno en gran medida abierto, donde junto a aspectos sulfurosos se manifiesta una excepcional potencia de liberación, sin duda descarriada, pero no menos real y auténtica. Quiera o no quiera Bakunin, Dios no deja de estar presente en su espíritu; continúa siendo, en una vida que por sus propios excesos prodiga señales indiscutibles de total sinceridad, una provocación permanente.

Lejos de confundirse con un agnosticismo cualquiera, generador de soberana indiferencia, el ateísmo de Bakunin hace que, al mismo tiempo que el pensador proclama la ausencia de lo absoluto, no deje de hacer sentir su presencia, irrefutable e impalpable como la del sol que pasa por detrás de las nubes; es, según la expresión de que se sirviera Proudhon para definir su propia postura respecto a Dios, un «antiteísmo» que recuerda extrañamente la lucha de Jacob con el ángel. No se equivocaba Marx al calificar a Bakunin de «idealista sentimental».

Nada tan instructivo, por lo demás, como la comparación de sus respectivas actitudes cara a la religión. Marx rechaza la problemática de Dios como algo desprovisto de todo valor auténtico; no siendo el más allá sino una ilusión destinada a compensar una vida miserable aquí abajo, bastará con hacer mejor el mundo social para ver desaparecer la ficción de Dios. Bakunin, por el contrario, sigue una vía trazada por esquemas de índole religiosa cuando, con una especie de dialéctica desesperada, pone en escena un violento encuentro entre Dios y Satanás. Tal recurso a un tema religioso le ha sido sugerido, ciertamente, por Proudhon, quien, viendo en Satán al defensor de la libertad frente a la Iglesia, exclama en *La Justice:* «Ven, viejo Satán, el calumniado por los sacerdotes y los reyes; quiero abrazarte, estrecharte contra mi pecho.» A semejanza de Proudhon, Bakunin toma partido por Satanás, que fue el primero en osar rebelarse contra la esclavitud divina; recuerda su glorificación por los «*fraticelli* que se saludaban entre sí invocando al ángel rebelde, a quien llamaban aquel a quien han hecho mucho daño».

Al declararse abiertamente émulo de Satanás, Bakunin confiesa implícitamente querer seguir en una palestra cuyas empalizadas han sido erigidas por la fe. Y resulta tan consciente de ello que, si hubiera de elegir entre esos dos principales adversarios, Marx el agnóstico y Mazzini el creyente, preferiría, con mucho, ponerse del lado de este último, con quien comparte, de buen o mal grado, el universo religioso.

Mazzini, escribe, quería imponer a la humanidad el yugo de Dios, y el señor Marx pretende imponerle el suyo. Ni uno ni otro quiero yo, pero, de verme obligado a elegir, aún preferiría el Dios mazziniano [1].

Lo que sobre todo le reprocha a Marx es su desmesurado orgullo, que no admite otro criterio sino la propia inteligencia. Y es de una manera propiamente cristiana como opone a la soberbia de Marx la humildad de Mazzini ante un Dios al que quiere servir.

Entre Mazzini y Marx, prosigue escribiendo en el mismo fragmento, que es continuación de su *Imperio knut-germánico*, existe sin embargo una

1. *Oeuvres complètes*, t. IV, p. 444.

enorme diferencia, totalmente favorable a Mazzini. Éste era un creyente profundo, sincero, apasionado. Adoraba a su Dios, a quien refería cuanto sentía, todo lo que pensaba y ejecutaba. En relación a su propia persona, era el hombre más sencillo, más modesto, más desprendido de sí mismo. Su corazón rebosaba de amor por la humanidad, de benevolencia para con todos. Pero se tornaba en alguien implacable, furioso, cuando le tocaban a su Dios [2].

Por tanto, si bien el ateísmo bakuniniano es más virulento que el marxista, también resulta más precario. No hay por qué asombrarse. Existe, efectivamente, un extraño vínculo entre virulencia y precariedad. En la misma medida en que la lucha antirreligiosa constituye, para Bakunin, no una máquina bélica sabiamente maniobrada para hacer triunfar a una determinada ideología que reposa sobre la pura inmanencia, sino una rebelión surgida desde lo más hondo de su ser, los latidos del corazón impedirán al pensamiento instalarse en una definitiva certidumbre; tanto más cuanto que, inclinado a los afectos extremos, no cesará nunca Bakunin de oscilar entre una negativa total y el íntimo reconocimiento del hecho religioso.

Pese a su pretensión de ser la base común y obligatoria de toda liberación humana, el ateísmo de Bakunin está excesivamente centrado sobre el eje de la intención más profunda de su autor como para quedar aislado de los componentes estrictamente personales de la vida del mismo. El exilio al que él mismo se había condenado, provoca una rotura que experimenta dolorosamente. Y Bakunin la definía con precisión cuando, hallándose encarcelado en la fortaleza Pedro y Pablo de San Petersburgo, escribía en su célebre *Confesión* al zar Nicolás I, a fin de que le fueran perdonadas sus actividades revolucionarias en Francia y Alemania, durante los años 1848-1849:

Habiéndome apartado de la patria, y estándome prohibida, a la ligera, cualquier posibilidad de regresar, no pude convertirme ni en alemán ni en francés; muy al contrario, cuanto más permanecía en el extranjero, tanto más hondamente sentía que soy ruso y que no cesaré jamás de serlo [3].

2. Ibidem.
3. *Confession*, p. 87-88.

Bakunin es ruso, y bajo la singular acción de una religiosidad secular, su conciencia se torna más insidiosa por la derivación involuntaria que le valiera un duro y doloroso exilio, y experimenta con especial agudeza todo cuanto separa su espíritu del optimismo fundamental que lleva consigo el mundo occidental, de esa negación del carácter trágico del destino humano que caracteriza el reinado de la burguesía occidental; y descubre ahí, no una victoria definitiva alcanzada contra la maldición divina, sino un cobarde escamoteo del sufrimiento humano; por decirlo de una vez, Bakunin pertenece a la raza de los héroes de Dostoyevski. Afectado por la herida íntima del mal, escupe hasta el rostro de Dios la responsabilidad de la miseria de los hombres. Su ateísmo parece, en verdad, una respuesta dada a Job, cuya pregunta ha quedado planteada desde hace tantos y tantos siglos. En *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, Berdiaev nos revela las raíces propiamente rusas de semejante ateísmo al escribir: «Por la imposibilidad de admitir el sufrimiento, los rusos se volvieron ateos... Los ateos rusos estiman que Dios no existe, justamente porque, de existir, no podría sino ser un malvado»[4]. Y, en apoyo de su afirmación, Berdiaev cita una página de Bielinski, que fue, justamente, amigo de juventud de Bakunin.

Ahora bien, como consecuencia del exilio, la religiosidad casi congénita de Bakunin sufrió directamente la temible prueba del pensamiento alemán y francés, bajo sus formas más corrosivas: desde su llegada a Occidente en 1840, Bakunin se familiarizó de un lado con la crítica audaz de la izquierda hegeliana y, de otro, con las utopías del socialismo francés. Este doble aprendizaje, si bien se complementa hasta cierto punto, no por ello deja de abrir unas perspectivas diferentes, opuestas incluso.

Sabido es que la filosofía alemana y el socialismo francés, cuya conjunción fue fecundada por la economía clásica inglesa, constituyen, según Lenin, las tres fuentes y las tres partes constitutivas del marxismo. Pero del hecho de existir una convergencia, especialmente entre la filosofía germana y el socialismo francés, no

4. Nicolás Berdiaev, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, Fondo de Cultura Económica, México; citamos según la ed. francesa: *Les sources et le sens du communisme russe*, París 1963, p. 76-77.

cabe concluir que haya existido desde el comienzo, entre ambos movimientos de ideas, un acuerdo fundamental y en cierto modo establecido de antemano. Al remontarse de un modo separado por las corrientes alemana y francesa, se comprueba, efectivamente, que sus fuentes quedan muy alejadas entre sí. Y esto es verdad sobre todo en relación con el problema religioso; negado, al menos en su especificidad, por la filosofía alemana, sirve, por el contrario, de punto de anclaje al socialismo francés. Esta divisoria resulta, por lo demás, menos de orden nacional que social; corresponde en general a los orígenes respectivos de los representantes de ambas orientaciones. Ideología de la burguesía liberal, la filosofía alemana tiende hacia la laicización y humanización de lo divino, de las cuales el racionalismo francés del siglo XVIII había ofrecido, bajo una forma más brutal pero menos insidiosa, un primer esbozo. En cambio, el socialismo francés, que emana del pueblo, se esfuerza por avivar, contra del reinado inhumano de la burguesía, la esperanza milenarista que, en el decurso de los siglos, estuvo subyacente en tantos movimientos revolucionarios salidos del alma popular.

Bakunin parece enteramente adicto a la filosofía alemana. Si nos atenemos solamente a las formas externas, su ateísmo se nos presenta como el reflejo más implacable del divorcio que se produjo durante la última mitad del pasado siglo entre el socialismo y el cristianismo después del triunfo alcanzado por la filosofía alemana sobre el socialismo francés, o, por servirnos de términos propiamente marxistas pero universalmente adoptados, después de la evicción de los socialistas utópicos por el socialismo científico. Sin embargo, se trata aquí de un ateísmo *sui generis*, que contradice en parte dicha filiación; nos remite, por su misma ambigüedad, a la época en que la filosofía alemana de tendencias ateas y el socialismo de aspiraciones religiosas todavía coexistían, es decir, justamente al momento en que el joven Bakunin abandonaba Rusia para seguir estudios en la universidad de Berlín.

Como otros tantos jóvenes rusos de su tiempo, Bakunin sintióse irresistiblemente atraído por la filosofía alemana, y, en particular, por la filosofía hegeliana. Gracias a esa adecuación que Hegel intenta lograr a través de la historia entre el hombre y lo divino,

Alemania se presentaba ante los ojos deslumbrados de la *intelligentsia* rusa como la «Jerusalén de la humanidad moderna». Su filosofía parece, en efecto, capaz de hacer del cristianismo, que hasta entonces no fue sino una verdad contemplada, una verdad conocida y practicada en la vida real. Pero, una vez en Alemania, no había de tardar Bakunin en descubrir el carácter artificial de la filosofía alemana, sueño flotando sobre la realidad. La aparente audacia de la especulación hacía juego con la real pusilanimidad de la actividad politicosocial. Por si fuera poco, la extrema sistematización de la filosofía hegeliana iba contra su extraordinaria sensibilidad para con los estremecimientos de una vida indómita y ampliamente abierta a lo irracional. En vez de un suelo fértil donde poder desarrollar todos sus deseos, todas sus aspiraciones, Bakunin descubriría una tierra árida, avara, donde solamente podía subsistir una metafísica áspera y reseca.

La decepción del joven estuvo a la altura de sus esperanzas; declara que aborrece la filosofía alemana:

> Por lo demás, la propia Alemania, escribe en su *Confesión,* me ha curado de la enfermedad filosófica que predominaba; tras haber estudiado de cerca los problemas metafísicos, no tardé en convencerme de la nulidad y vanidad de toda metafísica: yo buscaba la vida, pero aquélla no contiene sino muerte y aburrimiento; buscaba yo la acción, pero no es sino absoluta inactividad. Este descubrimiento se vio ampliamente facilitado por mis relaciones personales con los profesores alemanes, ya que no hay nada más obtuso, más despreciable, más ridículo, que el profesor alemán o que el alemán en general. Quien conozca de cerca la vida alemana ya no puede ser capaz de amar la ciencia alemana; pues la ciencia alemana no es sino el producto puro de la vida alemana y aquélla ocupa, entre las ciencias reales, el mismo lugar que los propios alemanes entre los pueblos vivos. Finalmente me harté y cesé de ocuparme de ella [5].

Pese al vigor de esa abjuración, debida por lo demás en gran parte a su germanofobia que explotará igualmente en sus altercados con Karl Marx, sería erróneo considerar de escasa monta la influencia ejercida por la filosofía alemana sobre Bakunin. Adepto de las ideas de la izquierda hegeliana, Bakunin manejaría ya durante toda su vida la dialéctica revolucionaria que hace progre-

5. *Confession*, p. 61-62.

sar a la humanidad por medio de una lucha continua contra el orden establecido.

La rebelión con que soñaba el joven Bakunin no revestía, sin embargo, las mismas formas que en los hegelianos de izquierda; fundamenta sus esperanzas, no en la desaparición de la alienación religiosa, sino en una renovación religiosa de Alemania. Y así es cómo, en su *Confesión,* aparece la fe como la auténtica ideología del combate revolucionario, como el fermento más eficaz de la construcción de una nueva tierra prometida.

A mediados del año 1845, escribe, tras un prolongado período de calma, aquellos al menos que habían seguido la evolución de las cosas en Alemania, vieron aparecer unas primeras y débiles ondas en la superficie del océano político. Se habían formado en Alemania dos nuevas sectas religiosas, la de los «*Lichtfreunde*» (Amigos de la luz) y la de los «católicos alemanes». En Francia, unos se burlaban de tales sectas, mientras otros, acertadamente según mi opinión, las consideraban como signos de los tiempos, como el presagio de una época nueva. Estas sectas, carentes de valor en sí mismas, tenían sin embargo su importancia debido al hecho de llegar a traducir en lenguaje religioso, es decir popular, las concepciones y las exigencias de su época. No podían ejercer gran influencia sobre las clases cultivadas, pero, en cambio, exaltaban la imaginación de las masas, que generalmente suelen poseer una tendencia más pronunciada hacia el fanatismo religioso. Además, el «catolicismo alemán» había sido inventado y lanzado, con objetivo puramente político, por el partido democrático de la Silesia prusiana; se mostraba más activo que su hermana mayor, la secta protestante, la cual, a su vez, tenía una mayor honestidad; si bien entre los apóstoles y predicadores de este «catolicismo» había no pocos turbios charlatanes, no dejaba por ello de contar con un número bastante notable de hombres de talento, y puede afirmarse que, bajo las especies de su comunión colectiva, por decirlo así renovada del tiempo de la iglesia primitiva, el «catolicismo alemán» predicaba abiertamente el comunismo [6].

Ahora bien, esta floración multiforme de la fe, que caracteriza la época anterior a la revolución de 1848, era mucho más sensible todavía en Francia, adonde Bakunin llegó en 1844. Todo el socialismo francés, que conscientemente se sitúa en los antípodas del burdo materialismo practicado cínicamente por una burguesía ebria de su reciente victoria, está a la sazón inmerso en un clima de reli-

---

6. *Confession,* p. 89-91.

giosidad sentimental. Fourier, Leroux, Cabet, Enfantin, reivindican el cristianismo primitivo. Cabet en particular, exalta en Jesús al gran comunista. Sólo Proudhon escapa a semejante atmósfera generalizada: «Todos cuantos sostienen una pluma, constata con ironía, se han puesto de acuerdo para cubrir con tocas al pueblo.» Pero Proudhon está lejos de reducir la trascendencia a las dimensiones del hombre; al mismo tiempo que arremete contra una religiosidad difusa, rechaza el humanismo ateo de Ludwig Feuerbach, que Charles Grün, emisario en cierta manera de la izquierda hegeliana, había querido inculcarle. Igualmente infructuosa es la tentativa de este último para convencer a Pierre Leroux del valor revolucionario del ateísmo de Feuerbach. Así, escribe sumamente despechado, en su libro publicado en 1845, *Le mouvement social en France et en Belgique:* «Por más que le hagas palpar la humanidad, que le muestres cómo late su corazón, cómo ama y espera, cuán infinita y eterna es, todo resulta inútil. Se obstina en su incredulidad, como santo Tomás, y continúa con los ojos aferrados a esa sombra que la humanidad, desde hace seis mil años, proyecta hacia lo alto de los cielos.»

Es indiscutible que Bakunin se sintió atraído por este socialismo religioso, que creía encontrar la salvación en un retorno al cristianismo originario. Reactivado por el socialismo francés, el soplo revolucionario de las bienaventuranzas debía hallar en su alma mística una resonancia especial; arrancadas de las manos de una Iglesia institucional, las bienaventuranzas reaparecían con su pureza y poder evocador primigenios. En 1870, seis años después de haberse adherido al ateísmo militante, Bakunin no duda en escribir las líneas que a continuación transcribimos; líneas que parecen muy próximas a una posición religiosa que, por lo demás, condena él con tanta violencia. A semejanza de los socialistas franceses anteriores a 1848, equipara, en efecto, cristianismo y rebelión:

> Fue (el cristianismo) la primera religión que se dirigió primeramente no a los opresores, sino a los oprimidos, no a los dichosos e inteligentes privilegiados, sino a los desdichados ignorantes y desheredados de la sociedad antigua, al despertar de la conciencia humana, de la rebelión humana en las masas [7].

7. *Archives Bakounine*, Leyden 1961, I, 2, p. 195.

El interés del ateísmo bakuniniano en nuestra época obedece, pues, a un doble motivo. La negación de Dios, por total e irreversible que parezca, no se encuentra instalada en una certidumbre cerrada. Hay en ella una tensión incesante, una lucha encarnizada entre el deseo de poner fin a un debate doloroso y la apasionada voluntad de superación que se inspira en un sentimiento profundo no saciado. Bakunin, por muy ateo que fuera, nos da la impresión de que «nunca acaba uno de forcejear con Dios», según confesó ese otro ateo creyente que fue Proudhon.

Pero existe otro aspecto susceptible de interesarnos todavía más: un haz de luz dirigido hacia el ateísmo bakuniniano ilumina al mismo tiempo las relaciones, tan borrascosas y controvertidas, entre el cristianismo y el socialismo. Lejos de revelar en sus relaciones una incompatibilidad de cualquier índole, los socialistas llamados utópicos habían fundamentado sus doctrinas en el ideal evangélico. Mientras lucha por su parte contra el desorden establecido y contra la injusticia social, Bakunin insiste en la oposición absoluta entre el cristianismo y el socialismo. Ahora bien, ¿acaso se encuentra ese ateísmo suyo tan sumamente alejado del socialismo religioso? ¿No consistirá más bien en desenmascarar el ateísmo en profundidad de la propia religión, en la medida en que ésta, por sus compromisos con los poderes establecidos, decepciona la esperanza de los humildes? Y si tal fuese el carácter íntimo del ateísmo de Bakunin, ¿no iba a aportar un argumento suplementario en favor de esta dinámica espiritual renovada con la cual sueñan precisamente quienes, para enfrentarse a los problemas aparentemente insolubles de nuestra época, tratan de hacer revivir las «utopías», otrora superadas y hoy de nuevo actuales, del socialismo francés del pasado siglo?

Capítulo I

LA RELIGIOSIDAD DE BAKUNIN

Querer transformar al feroz ateo Bakunin en un espíritu profundamente religioso pudiera parecer, *a priori*, una tentativa de recuperación tanto más sospechosa cuanto que semeja ser fácil; las fronteras entre la creencia que admite la muerte de Dios como hombre y la incredulidad que prevé la resurrección del hombre como Dios, son, efecto, muy inciertas, de forma que siempre es posible afirmar, con Dostoyevski, que «el ateísmo perfecto está en la cúspide de la escala, sobre el penúltimo grado que lleva a la fe perfecta» [1].

Ahora bien, por lo que a Bakunin se refiere, ninguna necesidad hay de entregarse a semejante acrobacia, cuyo inconveniente menor no es el de no poder tener lugar sino en las alturas de una especulación desde donde hay riesgo de caer a cada instante. Basta con examinar de nuevo y recordar la vida entera de Bakunin, que a menudo suele ser reducida a sus últimos años de anarquismo militante. Entonces es cuando nos damos cuenta de que se compone de dos períodos bien diferenciados, separados entre sí por el cautiverio que Bakunin sufrió desde 1849 a 1861, habiendo sido entregado al zar por el gobierno prusiano tras su loco desatino de Dresde en 1849; cautiverio sufrido primero en la terrible fortaleza de Pedro y Pablo en San Petersburgo, y después en Siberia. Revolucionario religioso durante los años cuarenta, Bakunin rechaza en los setenta la fe casi mística que había inspirado su actuación un

1. DOSTOYEVSKI: *Los endemoniados*, Bruguera, Barcelona 1971 (La confesión de Stavrognine).

cuarto de siglo antes. Dado que había aprovechado su forzosa inactividad de encarcelado para estudiar matemáticas y ciencias naturales, es tentador estimar que emprendiera Bakunin, bajo la égida de Augusto Comte de quien a la sazón era atento lector, ese paso decisivo y tan frecuentemente llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XIX, que conduce desde unas abstracciones hipostasiadas a la causalidad de la naturaleza, del estadio metafísico al estadio positivista.

A decir verdad, el ateísmo no se presenta, en el caso de Bakunin, sino en 1864, o sea, tres años después de su regreso del cautiverio, cuando en Florencia redacta el catecismo revolucionario, propuesto como programa a la *Fraternidad internacional*, organización revolucionaria que acababa de fundar. Por tanto no es absolutamente seguro que el ateísmo de Bakunin sea el resultado de una lenta maduración intelectual, el coronamiento de la noción de rebelión que acaba por establecerse en sus auténticas dimensiones. En mayo de 1862, durante un paseo cierta hermosa noche de luna clara, mientras caminaba con Turgeniev, al que había vuelto a encontrar en Londres, no pudo Bakunin evitar un «acceso de romanticismo pasado de moda»: subrayaba ante su amigo la oposición existente entre quien, como él mismo, creía en un Dios personal y Herzen, que prescindía de la fe. En 1864, en vísperas ya de su brusco cambio de opinión, con ocasión de su visita a Caprere, agradece aún a Garibaldi que éste crea «en Dios y en su misión histórica». La repentina aparición, en definitiva un poco inesperada, del ateísmo en Bakunin sugiere pues la emergencia accidental de una falla, la aparición de un punto de impacto nuevo ofrecido a su crítica de la autoridad.

Pero, ¿acaso no es usar de un subterfugio querer volverse hacia el Bakunin joven, persona que evidentemente no pesa intelectualmente demasiado en comparación con el Bakunin de los años setenta, digno adversario de Marx y «gigante de la revolución»? Es éste un reproche de todo punto idéntico al que consiste en desvalorizar al joven Marx filósofo en relación con el Marx economista; igualmente injustificado, puesto que en ambos casos la estructuración del pensamiento es ampliamente tributaria de la formación recibida inicialmente. Por lo que concierne concretamente

a Bakunin, F. Engels es también de esta opinión. En 1893, tras haber expuesto a Charles Rappoport todos los defectos y todas las insuficiencias de la doctrina elaborada por Bakunin, no dudaba en concluir con las palabras siguientes: «Pero hay que respetarle: ha comprendido a Hegel.» Y es justamente tal conocimiento sobre la dialéctica, como sucede con todos los jóvenes hegelianos entre quienes hizo sus amigos de combate, lo que adquirió Bakunin a lo largo de los años cuarenta. Lejos de ser reducido por la doctrina ulterior a un simple utensilio expositivo, el método adquiere, por la inferioridad de la misma doctrina que lo contiene, un acrecentamiento de interés y de valor.

Ahora bien, aquello que resulta cierto desde el punto de vista de la política, lo es asimismo desde el punto de vista religioso. Por más que la doctrina esclerotice el tejido vivo de la pregunta religiosa, que reseque las raíces que alimentan la fe, la inspiración sigue dando testimonio de esa pasión por la verdad absoluta que anima la juventud de Bakunin.

Muy pronto, ciertamente, renunció Bakunin a la práctica religiosa de la Iglesia ortodoxa. La religión en cuanto institución no parece haberle preocupado mucho; las observaciones a este respecto son poco numerosas en él. Pero quizá suceda con la religión como acontece con la salud: solamente se habla de ella cuando está quebrantada. Sea como fuere, lo cierto es que el joven Bakunin, al menos hasta su marcha a Alemania en 1840, se sumergió de buena gana en un estado de profunda religiosidad, hasta el extremo de que su amigo Stankevich pretendía que andaba siempre a la espera de un milagro. Esta exaltación religiosa halló su correspondencia en el orden de la reflexión filosófica. De igual modo que su ardor cuasimístico le conduce sin transición a las cuestiones últimas, su inteligencia, impulsada por una rara impetuosidad, no conocía la calma: en busca de una respuesta definitiva recorría, a paso de carga, todos los sistemas filosóficos en que se alimentaba la *intelligentsia* rusa de la época.

Sabido es que la derrota de los decembristas, segados por la metralla en la plaza del Senado en San Petersburgo, el año 1825, había desacreditado definitivamente, a los ojos de la juventud estudiante de Rusia, las ideas de la revolución francesa, que habían

sido la base del fallido levantamiento. A partir de ese momento tales ideas se fundamentaron en la filosofía clásica alemana; tanto más cuanto que los pensadores franceses de la época, Victor Cousin y sus discípulos Michelet y Quinet, trasladan todo su entusiasmo hacia esa filosofía extranjera, hasta el punto de contemplar a Schelling y a Hegel como a «dos ilustres amigos». El eclecticismo de un Víctor Cousin, en particular, favoreció un enfoque, a menudo deformado, de los pensadores germanos. Extraño destino el de la filosofía alemana que, ante la imposibilidad de realizar la libertad en los hechos, la transfiere al reino del espíritu, con lo que pasa a servir de coartada para la juventud rusa enamorada de la libertad, pero que, a consecuencia del desastre sufrido por sus mayores, no osa ya conquistar tal libertad por medio de la acción política. El misticismo de Bakunin se beneficia de ello: a todo vuelo se eleva hacia lo sublime y lo absoluto.

El descubrimiento de la filosofía idealista alemana.

Se trata de un fenómeno muy conocido: la filosofía nos aporta menos de cuanto nosotros le hemos dado. Y éste es el caso, especialmente, de Bakunin, quien pretende someter las ideas, más que someterse a ellas. Ahora bien, ¿cuál es el vacío que la filosofía estaba llamada a colmar en él? «Los rusos, enamorados del absoluto, escribía en 1848 en una carta dirigida a Georg Herwegh, estiman que el saber parcial y empírico, sin la búsqueda de lo general, carece de valor.» Ninguna filosofía responde mejor a estas exigencias que el panteísmo. De ahí el éxito alcanzado entre la juventud rusa de aquella época y en el joven Bakunin, que comparte el apasionamiento de sus compatriotas por la filosofía de Schelling en la medida en que ésta viene a ser una prolongación del panteísmo tradicional tal como se había ido desarrollando a través de las doctrinas de un Giordano Bruno, de Jacob Boehme y, sobre todo, de Spinoza. Ahora bien, se trata sobre todo de la filosofía de Schelling en sus comienzos, que tendía a fundir la finitud en lo infinito, a sumergir la existencia en la esencia, toda vez que se oponía a Kant, el cual, en su crítica de las pruebas clásicas de la existencia

de Dios, habíase apoyado precisamente en la irreductibilidad de la existencia con relación a la esencia. Y así, tras haber restablecido la naturaleza en su plenitud, en contra de Fichte que la subordinaba al orden moral y hacía de ella un simple medio al servicio de un fin superior, Schelling encuentra otra vez su identidad con el espíritu en el seno del «alma del mundo», potencia creadora y universal. Es precisamente semejante filosofía de la identidad, en la que naturaleza y espíritu se funden en lo absoluto, en la que el individuo, más allá de las contingencias de la vida terrenal, accede al Todo, la que provocó el entusiasmo del joven Bakunin:

La vida de un hombre, escribía en 1835, al igual que la de la humanidad, es un desarrollo consecutivo y progresivo de todos los sentimientos y de todas las ideas; es una eterna aspiración de una parcela hacia su Todo; para aquellos que carecen de la conciencia de su ser propio, no es sino un viaje de curiosidad, un amasijo de cosas maravillosas; para otros, sin embargo, que sienten de veras la vida, lo que cuenta no son los hechos ni las circunstancias, sino la idea que de ahí se desprende. El amor a los hombres, a la humanidad, y la aspiración al Todo, a la perfección, son las ideas principales de la vida, y estas tres ideas no son más que las diferentes expresiones de la idea única, creadora y eterna que se denomina Dios.

Bakunin había descubierto a Schelling cuando, siendo un joven oficial de artillería en un rincón perdido de Lituania, buscaba ocupar su forzada inactividad leyendo un opúsculo de Venevitinov, joven filósofo fallecido a los veintidós años de edad, que precisamente se había adherido a la escuela de Schelling. Convencido, de ahí en adelante, de que sólo la filosofía iba a ser capaz de apagar su sed de absoluto, Bakunin abandonó la carrera de las armas y trasladóse a Moscú. Corría el año 1835. Iba a ser Nicolás Stankevich, su buen amigo, quien en adelante orientase sus estudios filosóficos, ampliando su descubrimiento, accidental en definitiva, de Schelling, hasta convertirlo en un conocimiento general de la filosofía clásica alemana.

Resulta, sin embargo, significativo que Bakunin, en lugar de estudiar la *Crítica de la razón pura* de Kant (Ibéricas, Madrid 1970), según le había recomendado encarecidamente Stankevich, prefiera comenzar el estudio del pensamiento de Fichte. Traduce para la revista «Telescopio» un opúsculo de Fichte titulado *Algunas lec-*

ciones sobre el destino del sabio, pero el texto de Fichte hacia el que se dirigen todas sus preferencias es la *Advertencia para la vida beata.* Bakunin ignoraba sin duda que esta obra entra en el marco de la polémica que opone Fichte a Schelling, y que provocó la ruptura final entre ambos filósofos. En la medida en que la *Advertencia para la vida beata* prosigue una evolución que, a contar desde 1800, conduce la *Doctrina de la ciencia* de Fichte (Biblioteca Económica Filosófica) hasta las inmediaciones de la filosofía de la identidad, limitándose la diferencia entre los dos filósofos a la noción misma de lo absoluto, creyó Bakunin encontrar una nueva fuente donde alimentar su religiosidad. La vida bienaventurada que, según Fichte, nace de la inmersión en lo absoluto uno e inmutable y que reposa en una energía espiritual suficiente para forzar a la concentración, al repliegue y a la contracción del espíritu que tiende, por una pendiente natural, hacia la dispersión, arrebata a Bakunin hasta el punto de convertirle en celoso propagador de tales doctrinas en el círculo de sus íntimos.

En el nombre del cielo, Micha, le escribe Tatiana, su hermana favorita, traduce la *Advertencia para la vida beata* y regálanosla. No estaré tranquila hasta tener ese libro. Nos gustaría leer y releer sobre todo las últimas conferencias. Sería preciso leerlas juntos con las Beers (hermanas amigas de Bakunin); ellas comprenderán bien los bellos y divinos pensamientos de Fichte. Te lo suplico, ponte a traducir, ya no te abandonaré más[2].

Pero la propia vehemencia que aporta Bakunin para perseguir un ideal de interioridad deja prever que no se mantendrá por mucho tiempo en una filosofía que va a llevarle derecho hacia un estado de quietud absoluta. Si la necesidad de abrazar lo absoluto está bien clavada en los impulsos impetuosos de su espíritu, no es menos cierto que su temperamento no parece inclinado a satisfacerse en el seno de una «vida bienaventurada»; lo que Bakunin necesita es un mundo real al que pueda aferrar para llevarlo, mejor por la fuerza que de grado, hacia ese absoluto en el que su espíritu quiere establecerse. Así pues, cuando Stankevich, a con-

2. Carta mencionada por HEPNER, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, París 1950, p. 81.

secuencia de una evolución personal que se parece sobremanera a la de la filosofía clásica germana en general, impulsado sin duda por el mismo deseo de llegar a una verdadera y definitiva reconciliación de la finitud y lo infinito, abandona el criticismo kantiano por el idealismo absoluto de Hegel, Bakunin no tarda en seguirle los pasos.

Partidario a ultranza de Fichte —lo propio de Bakunin estriba en ignorar cualquier mesura—, cree estar llegando a su objetivo: el yo particular parece olvidado, borrado, disuelto por fin en lo absoluto:

> No conozco más que un solo camino de salvación, escribe en diciembre de 1836: es el de matar enteramente el propio yo, todo lo que constituye su vida, sus esperanzas y creencias privadas. Es preciso vivir y respirar solamente para el Absoluto y por él, no por el fútil yo. La felicidad sólo me es accesible después de una renunciación, de un olvido total del yo; nada debo buscar fuera, he de diluir mi persona en lo absoluto.

Ahora bien, al cabo de seis meses, esta bienaventuranza alcanzada mediante la ascesis, es decir, por el hecho de haber borrado la realidad estimada como una simple contingencia, pertenece ya a un pasado olvidado desde hace tiempo. Si bien Bakunin sigue siempre aspirando a una vuelta a la unidad espiritual, ya no lo hace partiendo del Yo absoluto de Fichte, sino tomando como fundamento de sus reflexiones la célebre ecuación de Hegel, según la cual lo real equivale a lo racional, e inversamente. Para lograr conseguir lo absoluto ya no se tratará en adelante, para Bakunin, de superar la realidad, sino, al contrario, de buscar y reconocer en la realidad misma la marca de lo absoluto, es decir, la presencia de Dios. A ello Bakunin se adhiere con facilidad toda vez que Hegel justifica el atractivo ejercido sobre él por la filosofía al hacer de ella justamente la prolongación de la aspiración religiosa que sigue estando subyacente a todos los movimientos de su espíritu. Así, la filosofía hegeliana satisface una doble exigencia del espíritu de Bakunin: le devuelve al mundo real, al mismo tiempo que le permite cambiar una religiosidad confusa por un esfuerzo filosófico consciente:

Cuanto más vivo se encuentra el hombre, escribía en su diario de 1837, tanto más viva resulta para él la realidad. *Lo que es real, es racional.* El espíritu es la potencia absoluta, la fuente de toda potencia (...) Un hombre finito está separado de Dios. La realidad y el bien no son idénticos a sus ojos: él separa el bien del mal (...) Un hombre semejante teme e incluso odia la realidad. Pero esto quiere decir que odia a Dios y no le conoce. Porque la realidad es la voluntad de Dios. En poesía, en religión y finalmente en filosofía se lleva a cabo el gran acto de la reconciliación del hombre con Dios [3].

Arrancado ya del empíreo, lugar de la beatitud y del perfeccionamiento interior, Bakunin no por ello encuentra de golpe las verdaderas dimensiones de la realidad. A semejanza de los hegelianos de derecha, se detiene en las asimilaciones de lo real con lo racional, en vez de completarla, como hizo el propio Hegel, por la de lo racional con lo real. En el primer caso, el estado de cosas existente, sea cual fuere, parece legítimo debido al hecho de que es conforme a la razón, lo cual, transpuesto al plano religioso, equivale a convertir a Dios en el garante del orden establecido. Y así es como razona Bakunin en una *Introducción* redactada para los *Discursos académicos* de Hegel. Inspirándose, por un lado, en la galofobia que se había apoderado de la juventud rusa tras el sangriento fracaso de los decembristas y, por otra parte, en la crítica de las ideas de la revolución francesa hecha por Hegel, el cual, sin dejar de admirarlas, les reprochaba separar el espíritu de la realidad, Bakunin hiende de un tajo el ateísmo de los Voltaire, Diderot, D'Alembert y Rousseau, quienes, habiéndose «revestido del título aparatoso e inmerecido de filósofos», han preparado, gracias a sus «filosofisticaciones empíricas», los excesos de la revolución.

Vemos ahora los resultados, exclama con indignación, los franceses no conocen ni quieren ya conocer el cristianismo; la última chispa de la religión se ha extinguido en ellos. la revolución ha arrastrado consigo la felicidad y la tranquilidad de Francia [4].

Alemania, en cambio, debe, según Bakunin, a la profundidad de su sentimiento religioso y estético el haber escapado al vértigo

3. Citado por Hepner, ibidem, p. 90.
4. Citado por Hepner, ibidem, p. 91-92.

de unas ideas abstractas que provocaron el hundimiento de Francia. Corresponde a los rusos aprender de Alemania, la cual ha sabido conseguir la reconciliación con la realidad, discerniendo la manifestación del Espíritu.

La religiosidad de Bakunin, atrapada por la filosofía hegeliana e interpretada a través de la misma, parece pues orientarle hacia un conservadurismo politicosocial parecido al que profesan los hegelianos de derecha en Alemania. Herzen, quien en 1839 visita en Moscú a los pertenecientes al círculo de Stankevich, del que forma parte Bakunin, analiza con extraordinaria penetración ese peligro inherente a una determinada interpretación de la filosofía hegeliana:

El método dialéctico, escribe en *Mi pasado y pensamientos,* si no es el desarrollo de la realidad misma, su comentario intelectual, por decirlo así, no es sino un medio particular de hacer pasar por las horcas caudinas de las categorías toda clase de cosas, un ejercicio de gimnástica lógica como para los retóricos helenos y, después de Abelardo, los escolásticos medievales. La frase filosófica que hizo el mayor daño, y por medio de la cual los conservadores alemanes intentaron conciliar la filosofía con el estado político del país, «todo lo que es real, es racional», no es sino otra fórmula del principio de la causa suficiente y de las relaciones de la lógica con los hechos (...) Tomada al pie de la letra, resulta una verdadera tautología; pero, sea como fuere, la frase en cuestión legitimaba los poderes existentes y condenaba al hombre a quedarse cruzado de brazos; esto es precisamente lo que querían los budistas prusianos. Aunque semejante manera de ver era del todo contraria al espíritu ruso, nuestros hegelianos moscovitas la adoptaron en su ingenua ceguera.

Del reconocimiento del orden establecido a la revolución.

La búsqueda de lo absoluto, al traducirse en fin de cuentas para el joven Bakunin en un reconocimiento del orden establecido, ¿exigirá que se desembarace de su innata religiosidad, para convertirse en ese «monje de la iglesia militante revolucionaria», de quien nos habla Herzen en su opúsculo de 1852: *El pueblo ruso y el socialismo, carta a Jules Michelet?* El Espíritu hegeliano, bajo cuyos rasgos ha creído reconocer Bakunin a Dios, ¿será incompatible con

toda crítica de la realidad existente? Así lo piensa Bakunin, mientras continúa viviendo en Moscú y en el seno de una juventud que, por el momento, no cree ya más en la revolución. Pero cuando abandona nuestro hombre Rusia para trasladarse a Occidente en el año 1840, primero a Berlín, pronto se le abren los ojos. El verdadero problema consistirá en adelante para él no en rechazar el sentimiento religioso para poder combatir al orden establecido, sino en conciliar Dios y revolución. La filosofía hegeliana, a condición de ser correctamente entendida, lejos de oponerse a ello le muestra el camino. Es la izquierda hegeliana quien le revelará las virtualidades revolucionarias del pensamiento de Hegel. Al tomar de nuevo la doble ecuación de lo real y lo racional, le bastará, efectivamente, con cargar el acento, no en lo real, sino en lo racional, para conferirle un carácter revolucionario. Solamente resulta admisible un real que esté en conformidad con las exigencias de lo racional. Ahora bien, dado que la razón jamás se detiene, sino que busca realizarse en la historia, se deduce que el orden establecido deberá ser superado continuamente.

Fueran cuales fuesen los avatares que conoció el pensamiento de Bakunin hasta su marcha a Alemania, sería inexacto hablar de roturas sucesivas. Es el mismo gusto de lo absoluto lo que, bajo la dirección de Schelling, le hunde en las profundidades insondables de la fe mística, le eleva a la morada de los bienaventurados evocada por Fichte y le hace volver, bajo la égida de Hegel, hacia el mundo real. El Occidente, donde vivió a partir de 1840, modificará sus enfoques y puntos de vista, pero sin lograr apartarle de una religiosidad que constituía verdaderamente el fondo íntimo de su ser.

Mientras vivió Bakunin en Rusia, es decir, en un medio hostil *a priori* a las ideas de la revolución francesa y aferrado a la filosofía clásica alemana, creyó que debía tomar partida por la espiritualidad germana contra el ateísmo francés. Pero esto constituía una simple visión de la mente superada desde hacía mucho tiempo por la evolución histórica que los dos países habían conocido desde la revolución francesas. En la medida misma en que las clases populares, en Francia, se daban cuenta de que la emancipación política aportada por 1789 no se equiparaba en manera alguna con la eman-

cipación social, se iban apartando de un ateísmo que sólo parecía apropiado para arrebatar a una burguesía explotadora sus últimos escrúpulos religiosos, y recurrían a la enseñanza del cristianismo primitivo para fundamentar sus exigencias de justicia social. Alemania, por el contrario, incapaz de realizar una revolución política y social semejante a aquella de que Francia le había dado ejemplo, mostraba una aspiración a la libertad reducida a la esfera religiosa, volviendo así a la pseudorrevolución de la *Aufklärung*, la cual tampoco había sobrepasado jamás las fronteras ferozmente guardadas de la crítica religiosa. Dos postulados contradictorios se disputarían desde entonces el espíritu de Bakunin: ¿seguiría prefiriendo Alemania en contra de Francia o bien, invertidos los frentes desde el punto de vista religioso, acabaría volviéndose hacia el socialismo francés, mucho más de acuerdo con sus propias tendencias?

Tal aparente dilema, al que se encontraron abocados todos los que, durante los años cuarenta, soñaban con la emancipación social, ofrecía, sin embargo, dos soluciones. La primera es la que Moses Hess recomendaba en tres artículos aparecidos en «Veintiuna hojas de Suiza» (1843); consiste en alinear el socialismo francés con el ateísmo de inspiración alemana, es decir, en considerar que la lucha contra la alienación política se sitúa en la prolongación del combate contra la alienación religiosa, que así recibe a la vez explicación y plena justificación. Esta armonización politicorreligiosa, de la que los *Anales francoalemanes* (Martínez Roca, Barcelona 1970) suponen la ilustración más conocida, fundamenta en particular la labor del joven Marx. La otra solución estriba, por el contrario, en partir directamente de la crítica política y social, y demostrar lo bien fundado de la misma recurriendo a las enseñanzas contenidas en los Evangelios. Al proceder de esa forma se llega igualmente a una confluencia entre la filosofía alemana y el socialismo francés, con la diferencia de que tal conjunción, en lugar de ser impuesta por el ateísmo, se obtiene merced a una fe que tiende a penetrar la realidad política y social. Ahora bien, ésa es justamente la vía por la que parece internarse Bakunin en 1841.

Fue en octubre de dicho año cuando partió Bakunin hacia Dresde, a fin de visitar a Arnold Ruge, editor de la revista «Deutsche Sahrbücher) y, por esta razón, jefe de fila de la izquierda hege-

liana. El ansia de conocer mejor a tales hegelianos que, lejos de predicar el conservadurismo político y religioso como los discípulos rusos de Hegel, de los cuales había formado parte Bakunin mismo, se entregaban en nombre de la dialéctica hegeliana a una crítica cada día más audaz de la religión y del Estado, databa sin duda del día en que Botkin le remitiera a Moscú un número de los referidos «Deutsche Sahrbücher». Fue igualmente en 1839, por consiguiente en unos momentos en que todavía se encontraba en Rusia, cuando Bakunin leyó con el más vivo interés la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, publicada en 1836. Este libro, que inicia la crítica religiosa de la izquierda hegeliana, insiste en la incompatibilidad entre la religión y la filosofía, recurriendo para ello a los principios mismos de la filosofía hegeliana, la cual, sin embargo, quiso conciliar a ambas en su seno. Por un lado, los dogmas no pueden coincidir con los conceptos filosóficos; los dogmas se deducen de una verdad religiosa, mientras que los conceptos obedecen a una verdad lógica. Por otra parte, si bien es cierto que Dios sólo se revela progresivamente en el curso de una historia ascendente, como mantiene Hegel, Cristo, que solamente constituye un eslabón de esta cadena histórica, todo lo más habrá aportado una revelación parcial. A decir verdad, David Friedrich Strauss pone a la luz una graduación entre las diferentes manifestaciones del espíritu que existe ya en Hegel, pero que éste, por prudencia o afán de equilibrio, se había esforzado en envolver dentro de una protectora neblina: la religión, lejos de ser equiparada a la filosofía, está en realidad subordinada a ella. Esta deducción, tan rigurosa en cuanto al fondo como sorprendente por su forma —el propio Hegel la había evitado cuidadosamente—, si bien no quebranta todavía las convicciones del hegeliano de derecha que era entonces Bakunin en la racionalidad de todo cuanto existe (y por consiguiente no sólo del Estado, sino también de la religión), no deja de marcar en su espíritu un surco profundo donde van a poderse depositar las semillas de la izquierda hegeliana, echar raíces y prosperar más adelante. Por el momento, y reconociendo ver en la *Vida de Jesús*, de Strauss, la «manifestación más poderosa» del escepticismo, confía Bakunin en la filosofía hegeliana, proclamando que la actividad de la razón acabará triunfando.

La adhesión a la izquierda hegeliana, sin embargo, no se iba a producir sino en el momento en que ésta hubo ya superado la crítica puramente religiosa volcándose hacia la crítica política. Hasta el año 1840, Prusia, en su calidad de potencia protestante, había aparecido a los ojos de los jóvenes hegelianos como una aliada presta a defender la libertad filosófica. Pero cuando Federico Guillermo IV, llamado más tarde el romántico, accedió al poder en 1840, su política reaccionaria, inspirada y apoyada por su camarilla pietista, hace que pronto los jóvenes hegelianos se aparten del Estado prusiano. El enemigo principal pasa a ser en adelante el poder político. La crítica del Estado es considerada, cada vez más, unida a la crítica de la religión.

Y, a semejante lucha contra una alienación a la par de tipo religioso y político, Arnold Ruge pensaba asociar al joven ruso. Ahora bien, si Bakunin le seguía de buena gana en el terreno político —aunque su reflexión se dirigía por el momento mucho más hacia la «miseria» alemana en todos sus aspectos que hacia el problema del poder político propiamente dicho—, continuaba reacio e incluso hostil a todo ataque contra la religión.

> He conocido en Dresde, escribe en una carta fechada el 3 de noviembre de 1842, al doctor Ruge, editor de los *Deutsche* (antes se denominaban *Hallische) Jahrbücher*, hombre interesante, extraordinario, sobre todo en calidad de periodista, y dotado más bien de una voluntad singularmente poderosa y de un cerebro lúcido que de capacidades especulativas. Execra sin excepción todo lo que tiene apariencia mística. De lo cual se deduce, naturalmente, que en lo que concierne a la religión, al arte y a la filosofía cae en un fuerte prejuicio. Pero en muchos otros respectos este prejuicio y su orientación abstracta son de un gran provecho para los alemanes al arrancarles del justo medio dorado, pero estancado y podrido, que les envuelve desde hace tan largo tiempo [5].

Observemos en esta carta, cuya sinceridad es tanto mayor cuanto que va dirigida a su familia, cómo Bakunin parece reprochar a Arnold Ruge el carecer de «capacidades especulativas». Es menos la actitud presuntuosa del neófito que quiere dar lecciones a un hegeliano de toda la vida —persona ciertamente más apta para

5. Carta citada por HEPNER, ibidem, p. 156.

manejar los conceptos que no un joven ruso, ebrio de un brebaje filosófico que sólo la costumbre le permite soportar — que la voluntad de mantener a toda costa los baluartes que en Hegel protegen a la religión, a saber, la asimilación entre el arte, la religión y la filosofía. La reserva que Bakunin había expresado dos años antes respecto a la *Vida de Jesús* de Strauss, es íntegramente mantenida; la crítica religiosa de la izquierda hegeliana es atribuida a un «prejuicio» del que la razón acabará por triunfar. Por cuanto toca a la crítica política, si bien es adoptada de entrada por Bakunin, no por ello deja de revestir en él un sentido particular, que sólo parcialmente se refiere al que posee entre los jóvenes hegelianos. Bakunin condena menos la reacción que el «justo medio dorado», ataca el inmovilismo que se opone a toda evolución y sueña, sobre todo, con precipitar el curso de la historia. La adopción de tal enfoque corresponde, ciertamente, a las exigencias de la dialéctica hegeliana, pero, vinculada a unas motivaciones existenciales, ¿acaso no parece dirigida en cierta manera por el dinamismo excepcional de Bakunin? Extranjero aspirando a una «actividad colosal», se halla exilado en un país donde, según la proclama que el jefe de policía berlinés dirigiera otrora a sus conciudadanos, tras la derrota de Jena-Auerstädt, cuando las tropas napoleónicas se aproximaban a la capital de Prusia, «mantenerse tranquilo es el primer deber del ciudadano».

La autocrítica a que se entrega Bakunin en su *Confesión*, confirma ese talante de su espíritu:

Siempre hubo en mi naturaleza, escribe, un defecto capital: el amor por lo fantástico, las aventuras extraordinarias e inauditas, las empresas que abren a la contemplación unos *horizontes ilimitados* y de las que nadie es capaz de prever el resultado. En una existencia vulgar y tranquila, me ahogaba, me sentía incómodo. Los hombres suelen buscar de ordinario la tranquilidad y la consideran como el bien supremo: por mi parte, me inducía a la desesperación, mi alma se encontraba en una agitación perpetua, exigiendo acción, movimiento y vida. Hubiera debido yo nacer en alguna parte dentro de los bosques americanos, entre los colonos del Far-West, allá donde la civilización está todavía en sus comienzos y toda existencia no es sino una lucha incesante contra los hombres salvajes y la naturaleza virgen, y no en una sociedad burguesa organizada. E igualmente si, desde mi juventud, el destino hubiera querido hacer de mí un mari-

no, sería probablemente aún, en la hora actual, un hombre honorable; no habría pensado en la política y jamás hubiese buscado otras aventuras ni tempestades que las de la mar. Pero la suerte ha decidido de otro modo y mi necesidad de movimiento y de acción ha quedado insatisfecha. Esta necesidad, unida a la exaltación democrática, ha sido, por decirlo así, mi único móvil [6].

La síntesis del socialismo y del cristianismo.

Arnold Ruge acaba por liberar el demonio de la rebelión que hasta entonces dormitaba en el corazón de Bakunin. Pero, puesto que rechaza la justificación de la izquierda hegeliana, según la cual se trata de ampliar la lucha contra la alienación religiosa con una lucha en contra de la alienación humana total, Bakunin debe situar tal rebelión en una diferente perspectiva. ¿Por qué se sumerge, después de su vuelta de Dresde a Leipzig, en la lectura de los dos volúmenes de Lamennais titulados *Politique à l'usage du peuple*, publicados el año 1839 y conteniendo los artículos que Lamennais había remitido a «Le Monde», el cual los publicó entre el 10 de febrero y el 4 de junio de 1837? Resulta difícil creer que esta confluencia en Bakunin de la filosofía alemana, que Arnold Ruge le inoculara en su forma más agresiva, y el socialismo francés, del que Lamennais es una de las fuentes de inspiración, sea efecto del puro azar. La misma necesidad que impulsó a Bakunin a seguir el consejo de Arnold Ruge le había hecho adquirir las últimas publicaciones de Lamennais. Ahora bien, coincidencia casi milagrosa, Lamennais parece ofrecer a Bakunin la solución del problema que su contacto con Arnold Ruge no había hecho sino agudizar aún más, hacer más arduo, más acuciante a sus ojos. ¿Cómo enlazar, en efecto, rebelión y religión, cristianismo y acción política?

Toda la reflexión de Lamennais viene determinada por semejante dicotomía. En los dos volúmenes que comprende su *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* publicados en 1825/1826, comienza Lamennais por defender

6. *Confession*, p. 171-172.

la autonomía de la Iglesia contra el clericalismo del Estado; posteriormente, ampliaba esta campaña en su diario «L'Avenir» que aparece entre 1830 y 1832, y cuyo célebre lema «Dios y la libertad» proclamaba la firme voluntad de su redactor de defender la libertad de religión y de conciencia. Ante la censura de sus tesis por el papa Gregorio XVI, quien en 1832 publica contra él su encíclica *Mirari vos*, responde Lamennais en 1834 con el més célebre de sus escritos, *Paroles d'un croyant*. La crítica de la Iglesia romana y del papado, tratado como una potencia reaccionaria, desborda el marco estrictamente religioso; implica la crítica de la sociedad y del Estado, impuestos y sostenidos por la Iglesia institucionalizada. Ahora bien, dado que el hombre no accede hasta Dios, único poseedor de la soberanía, sino en la medida en que no se halla oprimido por el poder político, conviene entonces luchar en favor de la democracia, es preciso sustituir a la Iglesia por el pueblo, cuya causa se identifica con la de Dios. Desde el punto de vista ideológico se trata de un retorno hacia el primitivo cristianismo, en el que la comunión se vive no sólo como lazo entre Dios y los hombres, sino también como la unión de todos y muy en particular de los pobres.

La encíclica *Singulari nos*, publicada el mismo año, trató de rechazar las *Paroles d'un croyant;* este himno de esperanza en la necesaria liberación de las masas que sufren, ese llamamiento hecho a los cristianos para reconstruir, sobre los restos de una religión muerta, una fe viva hecha de caridad, de apertura al prójimo y mutua comprensión, encontrarían un eco tanto más amplio cuanto que Lamennais había estado a la escucha de su época, vuelta hacia las promesas milenaristas; suscita y alimenta un cristianismo «salvaje» a la vez que logra expresarlo. De lo cual resultaba, por lo demás, muy consciente. Escribía a d'Alzon en 1834: «Dos cosas me impresionan en estos instantes: un movimiento religioso casi universal y una no menor repugnancia para con el catolicismo.»

Bakunin queda como arrebatado ante el descubrimiento de Lamennais, descubrimiento que, ciertamente, no podía producirse en un momento más propicio:

He aquí el amor sencillo, escribe, la fe profunda en el porvenir de la humanidad, que es la única base de todo apostolado auténtico, la verdad luminosa que ni siquiera tiene necesidad de transformarse en acción, porque tal cual es ya la acción (...) Durante la lectura, me han venido al pensamiento multitud de buenas ideas, cómo hay que ocuparse de la historia y de la política. Este invierno las voy a poner en práctica, tanto más cuanto que justamente ha llegado el momento en que la política es la religión y la religión es la política. Sucede como si entreviese el porvenir y como si experimentara que nada en el mundo podrá ya hacer vacilar mis creencias [7].

En contraste con tantos otros entusiasmos experimentados por Bakunin, su exaltación ante la lectura de Lamennais, gracias a la cual descubre un cristianismo no eclesiástico aureolando la emancipación política y social, no se extinguiría rápidamente. Desde su arribo a París, el año 1844, va a visitar a Lamennais, el primero sin duda que le ha permitido distanciarse de la filosofía alemana. Un cuarto de siglo después, cuando la política se situaba ya para Bakunin en los antípodas de la religión, seguía siendo favorable a Lamennais, hasta el punto de querer hacer de éste un ateo virtual.

Lamennais, según es sabido, escribe, comenzó por un catolicismo ortodoxo y fanático como el de De Maistre. Luego cayó en el deísmo declamador, muy semejante al de Mazzini, sobre quien ejerció una influencia indiscutible. Pero, más dichoso que Mazzini, advertido por los terribles acontecimientos (la revolución de junio de 1848) de que fuera testigo, y cuyo alcance había comprendido mejor de lo que supo hacerlo Mazzini, hacia el fin de sus días, Lamennais había pasado a ser francamente revolucionario socialista, y de haber vivido un poco más se hubiera hecho sin duda materialista y ateo como nosotros mismos [8].

La equivalencia establecida por Lamennais entre el deseo de liberación social experimentado por los hombres de su época y el anuncio evangélico, entre la política y la religión, influyó, poco o mucho, en todos los espíritus antes de 1848, y sabido es hasta qué punto los primeros días de la revolución del 48 aparecieron impregnados de fervor religioso. No es, por tanto, sorprendente

7. Citado por HEPNER, ibidem, p. 156-157.
8. *Archives Bakounine*, I, 1, p. 161, nota.

que la religión de los partidarios de Lamennais, enlazada a otros sistemas politicorreligiosos como el de Victor Considérant, quien pedía a los hombres que se colocasen «sinceramente bajo la advocación del Evangelio», o el de Cabet apelando al «gran comunista Jesús», se propagase igualmente entre los alemanes refugiados en París, y agrupados en la *Liga de los justos.* El espíritu reinante en esa asociación secreta de trabajadores alemanes se encuentra en el programa de la misma redactado por Wilhelm Weitling bajo el título de *L'humanité comme elle est et comme elle devrait être* (1838). Forzado a huir a Suiza en 1841, Wilhelm Weitling publicaría allí su obra capital, *Les garanties de l'harmonie et de la liberté* (1842). Provisto de una carta de presentación de Harwegh, Bakunin, establecido desde enero de 1843 en la ciudad de Zurich, visitaba a Weitling en mayo de aquel año. Aunque formule algunas reservas en el relato que del encuentro hace en su *Confesión,* no cabe duda de que Weitling reforzó la orientación que a Bakunin había proporcionado ya Lamennais. Hijo natural de una mujer del pueblo, sastre que se ganaba penosamente la vida trabajando con sus manos, autodidacta, revolucionario instintivo, evidenció ante Bakunin la hondura del abismo que separaba la metafísica alemana de un socialismo asumido y vivido.

Weitling me agradó. Es un hombre sin cultura intelectual, pero hallé en él una innata inteligencia, un espíritu inquieto, mucha energía, pero sobre todo un fanatismo salvaje, una noble y orgullosa creencia en la liberación y el porvenir de la masa reducida a la esclavitud. Por lo demás, no conservó mucho tiempo tales cualidades al haberse pervertido, poco tiempo después, en la sociedad de los literatos comunistas. Pero, en el momento de nuestro primer encuentro, ganó toda mi simpatía; yo estaba hasta tal extremo asqueado de las insípidas conversaciones de esos mezquinos profesores y escritores alemanes, que me sentí del todo feliz al tropezarme con un hombre espontáneo, sencillo y sin cultura, pero enérgico y ferviente [9].

Expliquemos por qué Bakunin, sin dejar de hacer el elogio de Weitling, trata de distanciarse de él, condenando su evolución posterior al encuentro del año 1843. Algunos meses después, en octubre del mismo año, Weitling publicaba su *Évangile d'un pauvre*

9. *Confession*, p. 68-69.

pécheur. Apelando a Jesús, a quien presenta como un precursor del comunismo, se hace pasar a sí mismo como nuevo Mesías llamado a aportar la salvación a la humanidad. Acusado de blasfemo, Weitling fue detenido. El gobierno conservador de Zurich se aprovecha de las diligencias iniciadas contra Weitling para llevar a cabo una vigorosa campaña contra el comunismo, cuyas diversas ramificaciones quiere encontrar. En vista de que la correspondencia del acusado contiene dos cartas de Bakunin, éste fue convocado a su vez por la policía. La acusación lanzada otrora contra él de que se entregaba a actividades comunistas, constituirá uno de los elementos de su expediente policíaco para justificar, ante el gobierno zarista, su mantenimiento en prisión. De ahí que Bakunin trate de reducir y hasta refutar semejante fundamento.

Contrariamente a lo afirmado por Bakunin, el *Évangile d'un pauvre pécheur*, multiplicando las referencias al Evangelio, no constituye en manera alguna una ruptura con los anteriores escritos; Weitling testimonia un misticismo religioso del que jamás se había apartado. Y es en el prefacio de dicha obra, que constituye el punto culminante de su carrera de agitador socialista, donde Weitling resume los orígenes de su pensamiento, al mismo tiempo que nos da el hilo conductor:

> En esta obra se probará, a través de más de cien pasajes bíblicos, que las consecuencias más audaces de las ideas liberales están enteramente de acuerdo con el espíritu de la doctrina de Cristo... Lamennais, y antes que él numerosos reformadores cristianos, Karlstadt, Thomas Münzer y otros han mostrado que todas las ideas democráticas habían salido del cristianismo. Por tanto la religión no debe ser destruida sino utilizada para liberar a la humanidad. Cristo es un profeta de la libertad, su doctrina la de la libertad y del amor.

Esta voluntad de hacer aflorar la naturaleza explosiva del Evangelio, de actualizar el cristianismo y forjarle una nueva carne, aparece ya en los primeros escritos de Weitling. En la obra titulada *L'humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être* (1838), escrita a petición de la *Liga de los justos*, el Evangelio es presentado como el fermento de la construcción de un maravilloso

reino terrenal que, al término de la lucha revolucionaria, debe llegar como nueva tierra de promisión. El exergo está tomado de Mateo 9,36-37: «Viendo a la gente, sintió gran compasión por ellos... Entonces dice a sus discípulos: La mies es mucha, pero pocos los obreros; rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a sus mies.» He aquí la exégesis realizada por Weitling, quien de tales versículos deduce la abolición de la propiedad privada y la comunidad de bienes:

La cosecha está alta y madura, y no falta el trabajo; así pues, venid, trabajadores, para empezar a cosechar. El campo de la recolección es un campo de honor, el trabajo es glorioso, y su recompensa inmortal; porque el amor al prójimo es nuestra hoz, y que la verdadera ley divina: «Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo» sea el acero que nos permita afilarla. Acercaos, pues, al gran ejército de los cosechadores, vosotros a quienes el trabajo regocija y para quienes tales hoces no resultan demasiado pesadas. La cosecha es la humanidad que madura hacia una perfección terrenal, y la comunidad de bienes de la tierra constituye su primer fruto. El mandato del amor nos invita a la recolección, y la recolección al goce. Si queréis cosechar y gozar de vuestra cosecha, obedeced al mandamiento del amor.

Con todo, semejante utopía, en la que la imaginación despliega la ligereza de sus alas esmaltadas, conduce en Weitling a la evocación de un nuevo Estado comunitario, de estricta y pesada reglamentación. Si la religiosidad le inspira elevaciones poéticas, su oficio de artesano le hace desear el retorno a los viejos constreñimientos del régimen corporativo. Este es, por lo demás, el vicio redhibitorio del socialismo religioso de aquella época: la fe milenarista, incapaz de inventar por sí sola las estructuras nuevas impuestas por la evolución histórica, se apoya en nostalgias antiguas que, en fin de cuentas, se vuelven contra ella.

El encuentro con Weitling constituye el trasfondo del artículo que Bakunin publicara, sin especificación de autor y bajo el título *El comunismo*, en «Le républicain suisse» el año 1843. El comunismo de Weitling le desagrada ya que tiende a la instauración de un orden nuevo a base de nivelación y colectivismo forzados.

No es una sociedad libre, escribe a propósito del sistema social de Weitling, una asociación auténticamente viva de hombres libres, sino una

coacción insoportable, un rebaño de animales guardado por la fuerza, que persigue unos fines solamente materiales, sin saber nada del aspecto espiritual de la vida ni de las elevadas alegrías que procura.

Pero, pese a todo, se encuentra muy a gusto expresando pleno acuerdo con la tentativa de Weitling de situar la causa del comunismo al nivel de un cristianismo renovado. Volviendo el problema de las apostaciones respectivas del comunismo y la filosofía en la obra de la emancipación humana, rebaja la filosofía en beneficio de un comunismo animado de principios cristianos.

He aquí el punto común de la filosofía con el comunismo: ambos tienden hacia la liberación del hombre, pero ahí es también donde da comienzo su diferencia esencial. La filosofía no es, por esencia, sino teórica, no se mueve ni desarrolla más que en el interior del conocimiento; el comunismo, en cambio, bajo su forma actual, solamente es práctica, lo cual define la ventaja y el inconveniente de cada uno de ambos fenómenos en relación al otro. Ciertamente el pensamiento y la acción, la verdad y la moral, la teoría y la práctica, son en última instancia la misma cosa, un ser único e inseparable; ciertamente el mayor éxito de la filosofía moderna consiste en que ha reconocido y entendido dicha unidad, pero con tal reconocimiento ha llegado a su límite, hasta un límite que no puede superar en cuanto filosofía, porque más allá del mismo comienza un ser superior en cuanto comunidad de hombres libres salida de la esencia divina de la igualdad original, realización terrenal de lo que constituye la esencia auténtica del cristianismo, el verdadero comunismo.

El encuentro con Proudhon y Feuerbach.

La justificación religiosa que reivindican todos los movimientos socialistas anteriores a 1848 es adoptada entusiásticamente por el joven Bakunin. Sabido es que uno solo de los socialistas franceses de aquella época no se dejó arrastrar por este lirismo religioso: se trata de Proudhon, para quien Dios constituye el mal absoluto.

Ahora bien, fue justamente con Proudhon con quien Bakunin, desde su arribo a París en 1844, mantendría las relaciones más continuadas. El relato que nos ha dejado Herzen de esas interminables conversaciones revela la razón principal de la atrac-

ción mutua que sentían Bakunin y Proudhon: ambos se interesaban por la filosofía hegeliana, aunque por diverso concepto.

Bakunin vivía entonces, escribe Herzen, con A. Reichel, en un piso extraordinariamente modesto de la orilla izquierda del Sena, en la calle de Bourgogne. Allí acudía a menudo Proudhon para escuchar el Beethoven de Reichel y el Hegel de Bakunin. Pero la discusión filosófica duraba más que las sinfonías (...). En 1847, Karl Vogt, que vivía igualmente en la calle Bourgogne y asimismo acudía a visitar a Reichel y a Bakunin, cansado una noche de escuchar semejantes controversias interminables acerca de la *Fenomenología,* se fue a dormir. Al día siguiente por la mañana vino a recoger a Reichel, pues debían ir juntos al jardín botánico. Quedó asombrado de oír charlar, pese a la hora tan mañanera, en el cuarto de Bakunin. Abrió la puerta, y Proudhon y Bakunin continuaban sentados en el mismo sitio, ante la apagada chimenea; estaban terminando con breves frases la discusión iniciada la víspera.

Según este pintoresco testimonio, que sitúa a la *Fenomenología* (Fondo de Cultura Económica, México 1966) de Hegel en el centro de un inacabable debate, sin duda apasionado, Bakunin tomaba, por así decir, el relevo ante Proudhon; sucedía a Karl Marx, el cual pretende haber inyectado a Proudhon su hegelianismo durante las mutuas discusiones habidas el año 1844; y sucedía a Charles Grün, que había recogido ese papel de preceptor hacia 1845. Quizá sea preciso aportar una ligera corrección a las afirmaciones de Herzen. No es sobre la filosofía hegeliana en sí, de lo que Proudhon deseaba estar informado, sino del movimiento de la izquierda hegeliana. Afirma, efectivamente, Charles Grün que Proudhon conocía ya a Hegel antes de su encuentro y que había «entendido perfectamente» la dialéctica hegeliana, «esta verdad inmensa donde tantos franceses han hallado su Waterloo». Lo que ignoraba él todavía eran la disolución y el aniquilamiento de la filosofía alemana provocados por el empleo revolucionario del método dialéctico. Tras una conversación con Proudhon el 20 de diciembre de 1844, confiaba Charles Grün a su diario las precisiones siguientes:

Hoy he pasado una hora deliciosa con Proudhon. Hemos intercambiado cien millones de ideas. Le hablaba de la filosofía alemana y de su disolución llevaba a cabo por Feuerbach (...) Trataba de exponerle por qué

serie de ideas llegaba Feuerbach a aniquilar la religión (...), cómo la ciencia de lo absoluto se había convertido para él en una antropología.

La célebre obra de Ludwig Feuerbach que Charles Grün dio a conocer a Proudhon es *La esencia del cristianismo* (Claridad, Buenos Aires). Le explicaría, sin duda, la manera que tenía Feuerbach de aplicar la noción hegeliana de la alienación a las relaciones existentes entre el hombre y Dios. La antropología consiste en partir, no de Dios, sino del hombre; tras haberse alienado en Dios, lo que tiene como consecuencia el empobrecimiento, tras haberse descarriado en Dios, el hombre debe de nuevo encontrarse en sí mismo a fin de recobrar su esencia humana.

El humanismo de Feuerbach suscita en Proudhon un interés tanto más agudo cuanto que, al atacar por su parte a Dios, sigue una vía diferente a la de su propio antiteísmo. Por mediación de la célebre fórmula *homo homini deus*, Feuerbach proclama la divinización del ser humano. Ahora bien, este Hombre-Dios que sustituye al Dios-Hombre, esta unión íntima mantenida, aunque invertida, entre el hombre y Dios, hacen inconcebible e incluso aberrante la lucha que Proudhon se propone desencadenar entre el hombre y Dios. ¿Cómo admitir una unión entre lo divino y lo humano cuando se está convencido, como Proudhon, de que «Dios y el hombre son dos naturalezas que se esquivan en el momento en que ambas se conocen»?

En su *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* (v. cast.: *Sistema de las contradicciones económicas,* Americalee, Buenos Aires), publicado en 1846, Proudhon amplía su polémica contra el Dios providencia poniendo en tela de juicio el nuevo «sistema de la deificación del hombre». La antropología de Feuerbach resulta, a los ojos de Proudhon, una simple degeneración del teísmo. Conforme al principio de su antiteísmo, que erige al hombre contra Dios, rechaza esta nueva divinidad que es el hombre según Feuerbach, y lo hace con términos extremadamente claros: «Me es imposible acoger esta nueva religión por la que tratan en vano de interesarme diciéndome que yo soy el Dios.» Añadamos que más tarde Proudhon, cuyo pensamiento no cesa de evolucionar, se acercará más al Hombre-Dios

de Feuerbach hasta el punto de convertirlo cada vez más en el resultado de un prolongado esfuerzo filosófico destinado a hacer triunfar el humanismo. «La leyenda cristiana, escribe por ejemplo en *Justice,* no es sino la visión de la humanidad, conforme la han ido exponiendo, sucesivamente, después de Kant y Lessing, Hegel, Strauss y, en último lugar, Feuerbach.»

Bakunin, por su parte, se interesaba por Feuerbach hasta el punto de quererle consagrar un estudio. «... trabajo asiduamente en una exposición y desarrollo de las ideas de Feuerbach», escribía a uno de sus amigos el 14 de octubre de 1844. Lástima que no haya quedado nada de dicho trabajo, pues habría podido aportar esclarecimientos valiosos sobre la actitud religiosa de Bakunin en la época en que se relacionaba con Proudhon. ¿Acaso esperaba que la Razón hegeliana acabaría por conciliar religión y filosofía, que desharía el humanismo ateo de un Feuerbach al mismo tiempo que las elucubraciones anticristianas a las que su predecesor D.F. Strauss se había entregado en su *Vida de Jesús?*

Contemplando el interés excepcional que Poudhon, al igual que Bakunin, presta a Feuerbach en la época justa en que los dos primeros se veían con frecuencia, nos vemos inducidos a conjeturar que era Feuerbach, mucho más que Hegel, quien constituía indudablemente el centro de sus debates. Y por poco que nos refiramos a cuanto sabemos de sus gustos e inclinaciones del momento, no parece difícil imaginar los respectivos puntos de vista. Sabemos que Proudhon recusa el humanismo de Feuerbach en nombre de su antiteísmo. ¿Por qué Bakunin, en nombre del socialismo religioso del que asume la argumentación, no habría de emprender la defensa de Feuerbach, tanto más cuanto que el hombre imaginado por este filósofo, en un sentido general, resulta extrañamente cercano al pueblo que Lamennais asimilaba a Cristo?

La hipótesis de un enfrentamiento centrado sobre Feuerbach es tanto más verosímil cuanto que se traslucen, de la ulterior orientación de las doctrinas de Proudhon y de Bakunin, ciertas orientaciones que bien pudieran constituir los efectos lejanos de tal discusión, generadora, sin duda, de recuerdos muy tenaces por cuanto ambos experimentaban una honda simpatía por el otro. Si Proudhon acabó uniéndose al humanismo de Feuerbach, exal-

tando la humanidad divinizada, Bakunin, conservando su estima por Feuerbach, tomó de Proudhon el antiteísmo que, veinte años después de su primer encuentro, dominaría su período anarquista.

La virulencia de las profesiones de ateísmo que hay a todo lo largo de las páginas del *Système des contradictions économiques* se ha atribuido al hecho de que, en el momento de redactar esta obra, Proudhon sufría la influencia del furioso ateísmo de Bakunin. Pero tal suposición no resiste a un análisis mínimamente preciso, no solamente por pecar de anacronismo al sustituir el misticismo revolucionario del joven Bakunin por el ateísmo que el anarquista Bakunin profesará un cuarto de siglo más tarde, sino también y sobre todo porque el antiteísmo de Proudhon, lejos de borrar la frontera entre el hombre y Dios, conforme al humanismo feuerbachiano que Bakunin hubiera podido sugerirle, la refuerza hasta el punto de convertirla en obstáculo infranqueable. Nada hay más ajeno, pues, al espíritu de Proudhon, que un cristianismo reducido al ideal humanitario. Éste estaba convencido de que «la verdadera virtud, aquella que nos hace dignos de la vida eterna, consiste en luchar contra la religión y contra Dios».

La correspondencia de Bakunin, en cambio, aporta la certidumbre de que su autor queda al abrigo de toda conmoción seria; no hubo cambio de plan en lo que concierne a su actitud religiosa. La vocación de la rebelión, ciertamente, se precisa a todo lo largo de sus años de juventud; pero se concibe no como un engallamiento del hombre contra lo Absoluto, sino como un regreso del hombre hacia el Absoluto, en nombre del cual exige la dignidad y la libertad que forman parte integrante del mismo. Místico por naturaleza, Bakunin se ve llevado por una pendiente casi fatal hacia ese socialismo religioso que caracterizaría el advenimiento de la revolución de 1848. Es en una carta suya, escrita a fines del verano de 1842 y dirigida a su hermana Tatiana, donde proclama que para él desde ahora «Dios es la libertad».

En 1848 afirmaba todavía en una carta a Annenkov que él no se movía a gusto más que en un universo donde la presencia divina siguiera siendo sensible:

> La vida, escribe Bakunin, existe solamente allí donde se abre un horizonte amplio, infinito y, por consiguiente, un tanto místico. Todos sabemos tan poca cosa, rodeados como estamos de milagros, proyectados en mitad de fuerzas vitales que cada uno de nuestros pasos puede despertar sin que lo sepamos, y a menudo sin que tengamos necesidad de ejercer nuestra voluntad.

Citemos, en fin, esta declaración tomada de una carta que Bakunin dirigiera al conde Skurjewski, emigrado polaco, a comienzos del año 1849, y en la cual Bakunin hace derivar su acción revolucionaria de Dios, colocándose de esta forma con los socialistas religiosos de su época:

> Se engaña usted, afirma, al suponer que yo no creo en Dios; pero he renunciado definitivamente a llegar a él mediante la ciencia y la teoría (...) Yo busco a Dios en los hombres, en su libertad, le busco ahora en la revolución.

Capítulo II

EL ATEÍSMO DE BAKUNIN

Desde el punto de vista cronológico, el ateísmo de Bakunin se confunde, a excepción de detalles menores, con su anarquismo; ambos pertenecen a la última parte de su vida. Pero diríase que su ateísmo busca compensar la tardía aparición por una intensidad poco común. Es decir poco asegurar que el anarquismo de Bakunin se alimenta de su ateísmo: aparece como la consecuencia, incluso como la finalidad del mismo. Ahora bien, ¿cómo explicar un encarnizamiento semejante, surgido no se sabe demasiado bien de dónde, ni de qué forma? Este odio implacable para con Dios, que el joven Bakunin no experimentaba de ninguna manera y que curiosamente estalla hacia el final de su vida, ¿será el resultado de un lento e imperceptible camino recorrido por su pensamiento, o nos encontramos en presencia de una brusca y violenta irrupción debida a un acontecimiento excepcional en la situación personal de Bakunin?

Sabemos que durante su cautiverio, que duró desde 1849 a 1861, Bakunin se consagró al estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Es probable que tal frecuentación asidua de la ciencia haya actuado sobre su espíritu a la manera de un injerto, de suerte que el tronco, en cierto modo irracional, impulsara en adelante con su savia los ramajes de una especie bien distinta. La pasión que antes animara su misticismo revolucionario se desvía ahora para alimentar un materialismo cuya ambición explicativa experimenta la intervención de lo divino como un obstáculo intolerable, como algo que es preciso apartar de una vez del propio camino.

El juicio matizado que Bakunin ofrece de Proudhon en 1871 parece aportar argumentos decisivos a la hipótesis de una influencia preponderante de la ciencia en la formación del ateísmo de Bakunin. Reconociendo siempre en Proudhon un gran vigor intelectual, Bakunin enjuicia la orientación idealista de su espíritu, la persistencia de la cual atribuye a una ignorancia total de las ciencias naturales.

A pesar de todos los esfuerzos que ha hecho Proudhon para sacudirse las tradiciones del idealismo clásico, no por ello ha dejado de continuar siendo toda su vida un idealista incorregible, inspirándose, como le dije dos meses antes de su muerte, tan pronto en la Biblia como en el derecho romano, siempre metafísico hasta el tuétano. Su gran desdicha es no haber estudiado jamás las ciencias naturales, y no haber hecho suyo su método. Ha tenido instintos geniales, que le hicieron entrever la vía justa; pero, arrastrado por los malos hábitos idealistas de su mente, volvía a caer siempre en los antiguos errores, lo que hace de Proudhon una contradicción perpetua. genio vigoroso, pensador revolucionario, debatiéndose siempre contra los fantasmas del idealismo y sin haber podido jamás llegar a vencerlos.

Lo que en realidad reprocha Bakunin al pensador francés es no haber seguido su mismo camino, no haberse desembarazado de todo idealismo con ayuda de las ciencias naturales.

Por lo demás, sus estudios científicos habían transformado las concepciones de Bakunin hasta el punto de que Marx, tan avaro usualmente con los elogios, convenía, en carta fechada el 4 de noviembre de 1864 y dirigida a Engels, en que Bakunin le había producido una excelente impresión cuando, tras su fuga de Siberia, vino a Londres para hacerle una visita.

Bakunin te saluda. Ha partido hoy para Italia (Florencia), donde reside. Le he vuelto a ver ayer por vez primera desde hace dieciséis años. He de confesar que me ha gustado mucho, más que en otras ocasiones (...) Es, en resumen, uno de los escasos hombres en quienes, al cabo de dieciséis años, compruebo un progreso y no un retroceso.

No nos está prohibido imaginar que la apreciación favorable de Marx se debiera al abandono, por parte de Bakunin, de cierto idealismo que aquél le había otrora reprochado, y también a la

adopción de un enfoque materialista que a partir de entonces dirigirá su pensamiento.

No fue sino en 1864, tres años después de su fantástica evasión de Siberia, cuando Bakunin hizo profesión de ateísmo abiertamente. El odio hacia Dios se presenta por primera vez en el *Catecismo revolucionario*, escrito con letras de fuego; dicho odio es promovido a la posición central. Puesto que resulta posible fechar con rara precisión este desencadenamiento, en definitiva inesperado, de un virulento ateísmo, quizá no sea superfluo buscar la clave del misterio en las circunstancias particulares de la vida de Bakunin en aquella época.

Ateísmo y revolución social. La ruptura con Mazzini.

Bakunin llegó a Florencia el 26 de enero de 1864, siendo acogido allí por Giuseppe Dolfi, panadero de oficio, quien reunía las funciones de jefe del partido mazziniano en la ciudad y las de gran maestro de la logia masónica *Il Progresso sociale*, cuya fundación databa del año 1843. Bakunin siempre se había sentido poderosamente intrigado y atraído por la francmasonería, cuyo misterio y ritual colmaban su acentuada afición por las sociedades secretas, y se hizo miembro de la logia. Al marcharse de Florencia, en 1865, lleva consigo una recomendación del «gran consistorio de rito escocés» de Florencia para «todos los hermanos y máximas instancias» de la francmasonería en Italia.

¿Será preciso atribuir el nacimiento del ateísmo en Bakunin a los estrechos contactos que mantenía entonces con la francmasonería? El deísmo profesado por los francmasones difiere, por supuesto, del ateísmo, ya que no niega la existencia de un Dios; pero su imagen de un Dios encogido y disminuido predispone al ateísmo. Dios sigue siendo para los francmasones el relojero que ha formado y puesto en marcha el movimiento del universo, pero ahí se detiene su función; una vez creada su obra, no ejerce ninguna influencia sobre ella. Debido al hecho mismo de que el universo disfruta de una total autonomía, Dios se halla privado de su libertad, no es todopoderoso. Louis de Bonald afirmó un

día que el deísta era un hombre que, durante su corta vida, no había tenido tiempo de volverse ateo. Ahora bien, Bakunin, cuya costumbre es quemar etapas y que saca punta a toda idea cuando otros pondrían la contera, libera inmediatamente el deísmo de la estopa que lo envuelve. Bajo forma de un proyecto de reforma masónica presenta una especie de catecismo en el que afirma la incompatibilidad entre la creencia en un Dios personal y la existencia de una razón universal y de la libertad humana.

Por consiguiente, si los francmasones quieren escapar a semejante contradicción inherente a su doctrina, necesitarán reemplazar el culto al «creador del universo» por el culto a la humanidad. Es, por lo demás, bien significativo que antes de Bakunin ya Proudhon hubiese tratado de lograr que los masones cobraran conciencia de las virtualidades ateas contenidas en su deísmo. Al afiliarse a la logia masónica de Besançon en el año de 1847, Proudhon les incitó a «declarar la guerra a Dios».

Este paso de un deísmo prudente a un ateísmo agresivo responde sin duda también a la acentuación del carácter reaccionario de la Iglesia, que extrema entonces la colusión entre el poder establecido y la religión, hasta el punto de condenar por anticipado cualesquiera esfuerzos renovadores. El año 1864 fue, efectivamente, el de la publicación por Pío IX de la encíclica *Quanta cura,* con el famoso *Syllabus* que anatematiza a todos aquellos que se atreven a sostener que «el pontífice romano debe y puede reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna». Al inducir a la masonería a renunciar a toda escapatoria a profesar por tanto un ateísmo liberador frente a una Iglesia que estaba movilizando a Dios al servicio del conservadurismo más estrecho, Bakunin esperaba lograr un poderoso fermento de revolución. Pero no tardaría en abandonar sus esperanzas. Desde 1866 un desencanto total le hace escribir a Herzen que la francmasonería quizá fuera «útil como máscara o pasaporte», pero que el hecho de «esperar algo serio de la masonería no resultaba mejor, y quizá sí incluso peor, que buscar consuelo en el vino».

La elección deliberada de un ateísmo militante venía asimismo exigida por las luchas políticas con las que Bakunin se encontró

mezclado en Italia. Fue también en el año 1864 cuando fundó, en Florencia, la *Alianza de la democracia social*, nombre que poco tiempo después era cambiado por el de *Alianza de los revolucionarios socialistas*. Su intención era sustituir con esa organización revolucionaria, por él presidida, la falange sagrada de Mazzini, cuya herencia esperaba recoger. Mazzini, cuya divisa «Dios y el pueblo» se inspiraba en el evangelio lamennesiano, acababa de ver sus esfuerzos coronados por el éxito: Italia estaba a punto de alcanzar su unidad. Pero la solución del problema político del país había dejado intactos los de orden económico y social, si no los había agravado. En aquella Italia, que es obra parcialmente de Mazzini, la crisis economicosocial, de extrema gravedad, tuvo como consecuencia el reforzamiento del poder político; el ciclo infernal de alteraciones sociales y brutal represión conducía al progresivo aniquilamiento de las libertades que, en la visión de Mazzini, debían premiar la lucha por la unidad nacional. Así pues, según lo constataba Bakunin, «en vez de resucitar, la obra nacional lo ha matado todo».

El nacionalismo revolucionario de Mazzini parecía, por tanto, afectado de vicio redhibitorio: su fracaso probaba, en opinión de Bakunin, que toda revolución política resulta ineficaz e ilusoria mientras no va acompañada de una revolución social. Ahora bien, la ausencia de preocupaciones sociales en el caso de Mazzini provenía, según Bakunin, de su misticismo religioso que le llevaba, a pesar suyo, hasta el campo de los enemigos del pueblo. Sin dejar de admirar las cualidades humanas de Mazzini, su espíritu de sacrificio y su amor a la verdad, estima Bakunin que tal misticismo, lejos de servir al pueblo, beneficia exclusivamente a los explotadores, todos los cuales invocan a Dios; Bakunin escribía en su *Respuesta de un internacional a Mazzini* (1871):

Mazzini nos reprocha no creer en Dios. Nosotros en cambio le criticamos que crea, o, más bien, ni siquiera se lo reprochamos: sencillamente, deploramos que sea creyente. Lamentamos infinitamente que por esta intrusión de sentimientos e ideas místicas en su vida, en su conciencia, en su actividad, háyase visto obligado a alinearse contra nosotros junto con todos los enemigos de la emancipación de las masas populares. Porque ya no cabe engañarse. Bajo la bandera de Dios, ¿quién se halla actualmente?

Desde Napoleón III hasta Bismarck, desde la emperatriz Eugenia hasta la reina Isabel, y en medio el papa, con su rosa mística que galantemente presenta ora a la una ora a la otra. Están todos los emperadores, todos los reyes, todo el mundo oficial, oficioso, nobiliario y privilegiado de Europa, cuidadosamente catalogados en el almanaque de Gotha; están todas las sanguijuelas principales de la industria, del comercio, de la banca, los profesores titulados y todos los funcionarios estatales; los jefes y los funcionarios de policía, los gendarmes, los carceleros, los verdugos; sin olvidar a los sacerdotes, quienes hoy constituyen la negra policía de las almas en beneficio de los Estados; están los generales, esos hombres defensores del bien público, y los redactores de la prensa vendida, representantes tan puros de todas las virtudes oficiales. He ahí el ejército de Dios. He ahí la bandera a la que hoy se acoge Mazzini, bien a su pesar, sin duda, arrastrado por la lógica de sus convicciones ideales que le fuerzan, si no a bendecir todo lo que aquéllos bendicen, al menos a maldecir cuanto maldicen. Y en el campo opuesto, ¿qué hay? Está la revolución, los negadores audaces de Dios, del orden divino y del principio de autoridad, pero, como contrapartida y por la misma razón, los que creen en la humanidad, los que afirman un orden humano y la libertad humana [1].

El fracaso de la actividad revolucionaria de Mazzini alejó a Bakunin de toda concepción idealista. Lejos de confundir, como aconteciera en el pasado, la política y la religión en una sola y única aspiración a la libertad humana, lo esencial de su esfuerzo irá, en adelante, a demostrar que la oposición entre la política que tiende a la revolución y la religión que, muy al contrario, se preocupa de defender el orden establecido, es irreductible. Cuando expuso, ante el primer congreso de la *Liga de la paz y de la libertad*, reunido en Ginebra del 9 al 12 de septiembre de 1867, su programa basado en los tres problemas del federalismo, del socialismo y del antiteologismo, estimaba que debía consagrar el doble de tiempo al antiteologismo que a los otros dos puntos de orden político y social. Todo su ardor combativo parecía concentrarse contra la religión, cuya condenación pedía insistentemente; intentaba sobre todo separar la moralidad de la religión, estimando que aquélla «debía basarse en la idea de justicia inherente al hombre».

Al no haberse podido poner de acuerdo el congreso sobre un programa común, la elaboración de éste quedó encomendada a un comité central, del que Bakunin fue elegido miembro. Al cabo de

1. *Oeuvres complètes*, t. VI, p. 110-111.

interminables discusiones, en el curso de las cuales Bakunin se esforzaría por convencer a los liberales y radicales del comité de que la religión era lo primero que se debía combatir, consiguió el 1 de junio de 1868 hacer que tal comité adoptara un programa reflejando exactamente su postura antirreligiosa, apareciendo el ateísmo como el complemento indispensable de toda acción revolucionaria. Según el texto adoptado, la Liga empezaba, en efecto, por reconocer «la necesidad absoluta de no separar los tres términos del problema social: cuestión religiosa, política y económica. En consecuencia, la Liga afirma que la religión, asunto de cada conciencia individual, debe ser eliminada de las instituciones políticas, así como de la enseñanza pública, a fin de que las Iglesias no puedan obstaculizar el libre desarrollo de la sociedad».

La rivalidad política que al comienzo opone a Bakunin y a Mazzini, sin que por ello dejen ambos de profesarse una mutua estimación, degeneró en hostilidad abierta y rencorosa cuando el espectáculo de la Comuna provoca en ambos reacciones diametralmente opuestas; es el incidente que la suerte hace aparecer en determinados momentos clave de la vida de los pensadores y que les obliga a seguir una orientación diferente, que todavía no existía sino en estado de latencia. Mazzini se une al campo de los de Versalles. En la «Roma del Popolo» acusa a la Comuna de ser un movimiento antinacional y antirreligioso. A renglón seguido del escrito de Marx (mayo de 1871): *Comunicado del Consejo general de la Primera Internacional sobre la comuna de París*, elogiando a la Comuna, Mazzini se desencadena en contra de la Internacional, tratando a dicho organismo de ateo e inmoral.

Bakunin, por contraposición, elogia a la Comuna, cuya obra emancipadora ha sido precisamente inspirada por el ateísmo:

> Ayer, ante nuestros propios ojos, responde a Mazzini, ¿dónde se encontraban los materialistas, los ateos? En la comuna de París. ¿Y los idealistas, los que creen en Dios? En la asamblea nacional de Versalles. ¿Qué han querido los hombres de París? A través de la emancipación del trabajo, la emancipación definitiva de la humanidad. ¿Y qué busca ahora la asamblea triunfante de Versalles? Su degradación final bajo el doble yugo del poder espiritual y temporal[2].

2. Ibidem, t. VI, p. 120.

En cuanto a Mazzini mismo, se pone de manifiesto que sus acusaciones de materialismo y ateísmo lanzadas contra los internacionales carecen de consistencia por cuanto contienen un juicio moral. Es más bien él quien extravía a los creyentes ávidos de libertad y justicia, engañando su hambre con vanas ilusiones. La interposición de la idea de Dios no puede sino desviar el impulso del bien hacia los abismos de la desesperación y la resignación. Arrebatar del cielo los tesoros que éste ha quitado a la tierra, he ahí en qué consiste verdaderamente el ateísmo de la Internacional. Escribe Bakunin:

> Usted (Mazzini) no se contenta sin embargo con constatar nuestro ateísmo y nuestro materialismo; concluye que no podemos tener ni amor a los hombres, ni respeto por su dignidad, que todas las cosas grandes que desde siempre hicieron latir los corazones más nobles: libertad, justicia, humanidad, belleza, verdad, deben resultarnos enteramente ajenas, y que, arrastrando al azar nuestra existencia miserable, reptando más que caminando sobre la tierra, no podemos conocer otras preocupaciones que la satisfacción de nuestros apetitos sensuales y groseros. (...) ¿Quiere usted saber hasta qué punto amamos nosotros todas esas grandes y bellas cosas cuyo conocimiento y amor usted nos niega? Sepa, pues, que las amamos hasta el punto de que estamos cansados y asqueados de verlas eternamente suspendidas en el cielo de usted, que se las ha arrebatado a la tierra, como otros tantos símbolos y promesas por siempre irrealizables... Nosotros no nos contentamos ya más con la ficción de tales cosas, sino que queremos la realidad de las mismas [3].

Las fuentes filosóficas del ateísmo de Bakunin.

Resulta relativamente fácil enumerar con precisión los factores personales e históricos que favorecieron, si no provocaron, en Bakunin la brusca explosión de un ateísmo militante; sin embargo, persisten numerosas incertidumbres sobre los múltiples aluviones e influencias que ordenaron su reflexión en torno al problema de Dios. Pues, efectivamente, ¿cómo remontar el curso torrencial de los escritos de Bakunin, concebidos durante los raros instantes de reposo que a su autor dejaba un caracolear desenfrenado a través

3. Ibidem, t. VI, p. 115.

de Europa, y que deben su apresurada redacción una impetuosidad que les impide envejecer, pero también una ausencia casi completa de referencias, que constituye un suplicio para los exegetas deseosos de identificar las distintas fuentes? A la par que se constata casi en cada página la extraordinaria percepción que tenía Bakunin de las vibraciones ideológicas de su tiempo, siempre le va uno a la zaga: dado que se sirve de toda una gama de argumentos en contra de Dios, sin indicar por lo general la procedencia de los mismos, y que los hace pasar por un filtro a la vez coloreador y oscurecedor, según vayan sus polémicas personales, queda uno reducido esencialmente a considerar una impregnación global debida a los tres pensadores ateos que él mismo afirma serle familiares: Proudhon, Feuerbach y Comte.

Ya conocemos en cuánta estima tenía Bakunin a Proudhon, al que conoció en la década de los cuarenta y por tanto con anterioridad a ese corte que supuso su cautividad y que tan decisiva resultó para sus concepciones religiosas. En su *Confesión* le llama, en efecto, «uno de los franceses más notables de nuestro tiempo». Luego de haberle vuelto a ver en 1864, pocos meses antes de la muerte del pensador galo, encuentra a éste, es verdad, «idealista» en ciertos aspectos, pero no por ello deja de reconocer en él un «poderoso instinto revolucionario». Es seguro que el paso del tiempo no había logrado aflojar los lazos que veinte años antes anudara con Proudhon; diríase incluso que se habían visto reforzados, al menos por lo que concierne a las actitudes respectivas hacia la religión. Si el ataque lanzado otrora por Proudhon en su *Contradictions économiques* (1846) contra el humanismo de un Feuerbach no llegó probablemente a encontrar la plena aprobación de Bakunin, su libro capital *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*, publicado en 1858, auténtica «epopeya filosófica», respondía de maravilla a las preguntas que Bakunin se iba a plantear desde 1864 a propósito de la religión; así pues, rápidamente llegó a cubrir las vertientes ateas del pensamiento bakuniniano.

A ambos lados de la justicia que sirve de principio director a la exposición de Proudhon, se colocan la revolución y la Iglesia, potencias antagonistas, a fin de lanzarse a un combate a muerte. La revolución asegura el triunfo de la justicia, en tanto la Iglesia

la aniquila. La primera halla la esencia de la moralidad en la libre adhesión de la conciencia humana a la justicia; la segunda, en cambio, la hace consistir en el mandato de un Dios cuya autoridad descansa en la revelación. Así pues, siendo la inmanencia lo propio de la revolución, la transcendencia o la revelación constituyen los fundamentos de la doctrina de la Iglesia.

Ahora bien, confiar la justicia a Dios, quien es a la vez sujeto y revelador, es considerar que la humanidad no podría servir de apoyo y soporte a la justicia, que la humanidad no ha salido todavía de la condición de las bestias. Muy distinta es al respecto la opinión de la revolución, que, por su parte, entrega el destino de la justicia en manos del hombre. Éste, efectivamente, a partir de un completo salvajismo, pasa, por incesante desarrollo, a constituirse en un ser social. Parte integrante de una existencia colectiva, se ve inducido a reconocer su dignidad, no solamente en él mismo, sino también en el prójimo, llegando de esta forma a una moralidad que supera el estado individual, es decir, a la justicia de esencia puramente humana.

La oposición entre la revolución y la Iglesia traspuesta al plano moral equivale, pues, a la oposición que hay entre libertad y autoridad. La libertad es el objetivo más o menos lejano pero siempre presente de la revolución, que hace triunfar el derecho humano, mientras que la autoridad, que se desprende del derecho divino, queda encarnada en la religión y más particularmente en el catolicismo.

Condenada por razones morales, la religión no lo es menos desde el punto de vista histórico. Volviendo a los tres estados que mencionara Auguste Comte, Proudhon situó la religión en la infancia de las sociedades: es la «arqueología de la justicia». Contrariamente a los materialistas del siglo XVIII, que veían en la religión un astuto montaje en beneficio de los sacerdotes y de los príncipes que en ellos se apoyaban, la religión sale, según Proudhon, «de las entrañas de la humanidad». Pero a medida que la humanidad pasa de la espontaneidad primitiva a la reflexión de la edad madura, la religión, que constituyera «el punto de partida de la reflexión y de la libertad», pierde su importancia, acabando por desaparecer.

La intransigencia de Proudhon, nacida de una sinceridad profunda y de un compromiso total, no tolera que ningún compromiso venga a modificar la disposición de la batalla en que se encuentra empeñada la humanidad. Traza una frontera estricta e infranqueable, que coloca a un lado a la religión, y a los ateos, o más bien a los antiteístas, al otro. Así el cristianismo social de un Lamennais, al igual que todas las utopías sociales que parecen aún enteramente impregnadas de cristianismo, hallan en Proudhon un adversario declarado.

El ateísmo proudhoniano, que abre con una especie de triunfante amplitud todas las vías de un pensamiento liberador, aporta a Bakunin gran parte de sus argumentos antirreligiosos, en particular la ley de la evolución, según la cual el hombre pasa de la infancia a la madurez, de la transcendencia a la inmanencia, de la autoridad a la libertad. Pero lo que descubre sobre todo en Proudhon es la naturaleza intrínsecamente mala de la religión. La religión no solamente es condenable por estar de acuerdo con un régimen político determinado, en este caso con la burguesía dominante, lo cual le vale a Dios ser el conservador de todas las injusticias sociales, sino que, debido al hecho mismo de apoyarse en la autoridad y, lo que es peor, en una autoridad que quiere ser absoluta, sirve de referencia y punto de apoyo a todas las autoridades y potencias temporales. Es la lucha contra Dios lo que condiciona todos los combates contra el poder político: resulta imposible abatir el poder temporal sin demoler al propio tiempo la religión. Toda la violencia del ateísmo de Bakunin deriva de esta razón dirimente.

Al igual que Proudhon, cuya influencia sobre Bakunin se remonta a los años cuarenta, Ludwig Feuerbach pertenece a los pensadores de quienes Bakunin se había preocupado por esa misma época, hasta el punto de redactar en el año 1844, influido por Karl Marx, un trabajo sobre su filosofía. El ateísmo de Fuerbach, sin embargo, no impulsa el pensamiento de Bakunin más que a partir de su período anarquista. Lo sitúa entonces muy bien con respecto a Hegel y en el seno de esa izquierda hegeliana de la que formó parte personalmente durante la época en que vivía en Dresde. Escribía Bakunin en 1873:

El partido adverso, llamado de los hegelianos *revolucionarios*, demostró ser más lógico que el propio Hegel e infinitamente más osado (...) Este partido tenía a su frente al célebre filósofo Feuerbach, quien llevó la consecuencia lógica hasta la negación no solamente del mundo divino, sino de la metafísica misma.

Le agradece, pues, el haber realizado las virtualidades ateas del monismo hegeliano que, tras haber asimilado la religión a la filosofía, había hecho vulnerable un absoluto despojado de las intangibles certidumbres de una revelación.

Pero Hegel, al menos, escribe Bakunin, no habla jamás de Dios. Habla solamente del Absoluto, y nadie, preciso es decirlo, ha propinado a este pobre Absoluto unos golpes tan rudos como el mismo Hegel, pues a medida que lo iba edificando lo demolía con su dialéctica implacable, de suerte que, mucho más que Auguste Comte, cabe considerarlo como el verdadero padre del ateísmo científico moderno. Ludwig Feuerbach, el más simpático y el más humano de los pensadores alemanes, ha sido su albacea testamentario [4].

¿Cuáles son, de hecho, los ingredientes feuerbachianos que entran en la composición del ateísmo de Bakunin? He ahí un problema tanto más arduo cuanto que el pensamiento de Feuerbach recorre diversas etapas. Desde que Bakunin discutiera con Proudhon, en los años cuarenta, respecto del humanismo ateo que se había desarrollado en *La esencia del cristianismo* (1841), Feuerbach había pasado hacia una especie de naturalismo, cuyas directrices principales aparecen expuestas por vez primera en su *Esencia de la religión* (1845). La religión no descansa ya sobre la proyección de la esencia humana en Dios, sino en el sentimiento de dependencia que nosotros experimentamos ante una naturaleza que nos priva de toda autonomía y nos somete a su causalidad. El hombre cree depender de Dios cuando, en realidad, depende de la naturaleza.

Bakunin parece ignorar la entronización de esta nueva divinidad. ¿Cómo, si no, podría aceptar él la idea de una causalidad general y universal, sin renunciar al mismo tiempo a todo activismo revolucionario? Por consiguiente no resulta extraño que ese supuesto materialista, y que pretende expresamente serlo, cuide muy

4. *Archives Bakounine*, I, 1, p. 42.

mucho de limitar en todo lo posible el dominio de las leyes naturales o, dicho de otra forma, de otorgar al concepto de naturaleza unas dimensiones que superen ampliamente al mundo material.

Por ese vocablo *naturaleza,* puntualiza, entendemos nosotros, no una idea misteriosa, panteística o sustancial cualquiera, sino simplemente la suma de los seres, de los hechos y de los procedimientos reales que producen estos últimos. Es evidente que en la naturaleza así definida —gracias sin duda al concurso de unas mismas condiciones e influencias y quizá también gracias a las tendencias una vez llevadas por la oleada de la creación perpetua, tendencias que, a fuerza de haberse repetido con excesiva frecuencia, se han hecho constantes— es evidente, decíamos, que en ciertos órdenes de hechos bien determinados se reproducen siempre las mismas leyes, y sólo a causa de esta constancia de procedimientos en la naturaleza el espíritu humano ha podido constatar y reconocer lo que denominamos las leyes mecánicas, físicas, químicas y fisiológicas; solamente por ella se explica también la casi constante repetición de géneros, de especies y variedades, lo mismo vegetales que animales, en los que se ha desarrollado hasta ahora la vida orgánica en la tierra [5].

De esta negativa implícita a convertir la historia humana en un simple reflejo de la historia natural, de abandonarse, por tanto, a una especie de fatalismo mecanicista, se deriva en Bakunin una concepción de la materia que es a la vez más vasta por lo que concierne al contenido y más reducida respecto al poder que le es conferido. De un lado, la materia engloba igualmente lo que habitualmente pertenece al orden del espíritu y, de otro, la materia no dispone ni de una existencia en sí ni de un poder creador. Queda sometida a una fuerza exterior que parece ser la ley de la evolución, cuyo origen no ha sido precisado. Si el materialismo dialéctico parece resolver el problema del primer motor, atribuyendo a la materia misma una facultad evolutiva, el materialismo de Bakunin, que disfraza con bastante torpeza un deseo de realismo espiritual no confesado, continúa nadando entre dos aguas, viéndose contrapesada la voluntad de terminar con toda intervención extraña a la materia por el ardiente deseo de conservar en toda su pureza una voluntad revolucionaria. Habiendo Mazzini reprochado a Bakunin el ser ateo y materialista, y por ello ignorar las exigencias

5. *Oeuvres complètes*, t. III, p. 91-92.

del espíritu, la libertad, la justicia, la humanidad, la verdad y la belleza, le responde con la siguiente declaración que, siendo en apariencia materialista, emite un sonido, por así decir, curiosamente realista, cuando no idealista:

Por nuestra parte, y lo confesamos francamente, no conocemos a vuestro Dios, pero tampoco conocemos vuestra materia, o más bien sabemos que el uno y la otra son igualmente unos no seres creados *a priori* por la fantasía especulativa de los ingenuos pensadores de pasados siglos. Por palabras como *material* y *materia,* entendemos nosotros la totalidad, toda la escala de los seres reales, conocidos y desconocidos, desde los cuerpos orgánicos más sencillos hasta la constitución y el funcionamiento del cerebro del mayor genio: los más bellos sentimientos, los pensamientos máximos, los hechos heroicos, los actos de abnegación, los deberes tanto como los derechos, el sacrificio igual que el egoísmo, todo, hasta las aberraciones transcendentes y místicas de Mazzini, al igual que las manifestaciones de la vida orgánica, las propiedades y acciones químicas, la electricidad, la luz, el calor, la atracción natural de los cuerpos, constituyen en nuestro criterio otras tantas evoluciones, sin duda diferentes, pero no menos estrechamente solidarias, de esta totalidad de seres reales que llamamos nosotros la *materia.*

Y fíjense en que nosotros no consideramos esta totalidad como una especie de sustancia absoluta y eternamente creadora, como lo hacen los panteístas, sino como una *resultante* eterna, producida y reproducida siempre de nuevo por el concurso de una infinidad de acciones y reacciones de toda índole o por la incesante transformación de los seres reales que nacen y mueren en su seno [6].

Examinando con atención los pasajes en que Bakunin se refiere nominalmente a Feuerbach, resulta evidente que sólo el humanismo ateo de Feuerbach es aceptado, y quizá conocido, por Bakunin. Ese humanismo le permite, efectivamente, mejor de lo que podría conseguirlo un materialismo cualquiera, salvaguardar bajo el aspecto del hombre, es decir, de la especie humana, un ideal, laicizado sin duda, pero no menos absoluto, apto para justificar su optimismo básico y para sostener una voluntad positiva y prometeica. Podemos hallar en Bakunin, en repetidas oportunidades y bajo formas apenas diferentes, la siguiente mención de Feuerbach:

6. Ibidem. t. I, p. 117.

«El hombre, dice el ilustre pensador alemán Luis Feuerbach, hace cuanto hacen los animales, sólo que lo hace *humanamente.*» Toda la diferencia está ahí, pero es inmensa. Contiene y resume toda la historia de la humanidad. *Proceder humanamente significa: proceder con conocimiento de causa y respeto al hombre, con respeto y amor a la vida, al derecho, a la humana dignidad y a la libertad del prójimo, es decir, en pro de todos los seres humanos*[7].

Bakunin resume de esta manera, aunque haciéndolo un tanto insípido por consideraciones exclusivamente morales, el comienzo de *La esencia del cristianismo.* La demostración de Feuerbach parte, efectivamente, de la diferencia que existe entre el hombre y el animal. Mientras que el animal no lleva sino una vida externa, el hombre se ve obsequiado, además, por una vida interior. El hombre descubre en su seno la inmanencia recíproca del individuo que es y de la especie a la que pertenece. Y en este sentido puede afirmarse que el hombre es el único que posee una conciencia, porque «la conciencia no existe en sentido auténtico sino en un ser que puede hacer de su esencia, de su especie, el objeto de su pensamiento». Ahora bien, las cualidades específicas del hombre son, según Feuerbach, la razón, la voluntad y el corazón. Estas tres tendencias imperiosas y exclusivas las reúne el hombre en un todo, al crear un ser superior a él y encargado de personificarlas. Así es como la religión permite al hombre tomar conciencia de su esencia, al mismo tiempo que, al confiarla a Dios, ella hace del hombre un ser alienado y despojado.

Se comprende entonces por qué Bakunin suscribe plenamente el humanismo ateo de Feuerbach. «Proceder humanamente» es llegar, de una manera progresiva, a la comunión humana, a la solidaridad universal, tomando conciencia de la realidad humana, en la que el hombre se halla despojado en beneficio de esta proyección imaginaria de la conciencia, a la que califica como Dios. Estamos ante una evolución casi fatal; a partir de una determinada época, esto es, si uno quiere hacer referencia a la dialéctica hegeliana, a partir del momento en que la negación, en este caso la alienación religiosa, se hace intolerable, el hombre prescinde de Dios, de la misma forma que la serpiente se deshace de su vieja piel. Seme-

7. *Archives Bakounine*, I, 1, p. 76.

jante razonamiento feuerbachiano hace admitir a Bakunin tanto la necesidad de la religión como la obligación en que se encuentra el hombre de combatirla.

Se tenía razón, pues, al pretender que el hombre es religioso por naturaleza; es como todos los demás animales, pero el único, en esta tierra, que tiene conciencia de su religión. La religión, se ha dicho, es el primer despertar de la razón: sí, pero bajo forma de la sinrazón[8].

Bakunin circula con entusiasmo entre los ateísmos de Proudhon y de Feuerbach, aun a riesgo de diluir la lucha real que Proudhon ha entablado contra Dios en simple toma de conciencia que, para Feuerbach, es suficiente para disipar la ilusión divina; pero, en cambio, solamente avanza hacia el positivismo de Auguste Comte con un paso vacilante, no sabiendo con exactitud si se trata de territorio amigo o enemigo, o más bien preguntándose si Auguste Comte, sin dejar de ser «materialista y ateo», no estará disimulando básicamente un conservadurismo bajo la ficticia capa de una ideología revolucionaria.

Lee Bakunin el *Cours de philosophie positive* de Auguste Comte en diciembre de 1870, y queda fuertemente impresionado, hasta el punto de hacer del mismo un análisis crítico detallado en sus *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre,* que añade como apéndice a *El imperio knut-germánico.* La mutación mental de la humanidad que el humanismo de un Feuerbach sobreentiende y que el antiteísmo de Proudhon proclama con fuerza, es revestida en Auguste Comte de una formulación científica. Conocida es su definición de la humanidad, que se orienta hacia una desaparición progresiva del estado teológico y una correlativa aparición del estado positivo.

Por la naturaleza misma del espíritu humano, ha escrito Comte, cada rama de nuestros conocimientos está necesariamente sometida en su caminar a pasar, sucesivamente, por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y, finalmente, el estado científico o positivo.

---

8. *Oeuvres complètes,* t. III, p. 99.

Cuando Comte afirma que la humanidad ha llegado a una encrucijada de caminos en la cual es preciso abandonar las quimeras de la teología y también las del idealismo filosófico a fin de poder lanzarse osadamente por la vía de las ciencias, Bakunin cree escuchar los ecos de la voz de Feuerbach. Se pregunta, lleno de admiración por una coincidencia tan milagrosa, y por lo demás convencido de que ésta solamente es posible porque ambos son los auténticos portavoces de las aspiraciones íntimas de su tiempo, cómo haya podido producirse el encuentro de «estas dos grandes mentes sin que jamás oyeran hablar el uno del otro».

He ahí lo que, en la demostración de Auguste Comte, parece colmar de satisfacción al ateo Bakunin: la religión tratada como vestigio de una época primitiva y durante la cual debió servir de primera hipótesis explicativa; la fe en Dios vaciada desde ahora de su sentido, puesto que los fenómenos naturales, en vez de provocar el terror de los hombres, fuente de tal fe en Dios, son ya cada día mejor dominados por el hombre.

Auguste Comte, escribe, observa con suma justeza en su *Philosophie positive* (tomo v) que, para los pueblos primitivos, apenas salidos de la inocencia estúpida del paraíso animal, no hay propiamente fenómenos naturales. Absolutamente ignorantes del encadenamiento fatal de los fenómenos en la naturaleza, los atribuyen todos necesariamente a la acción arbitraria de sus dioses bienhechores o malévolos.

Ahora bien, Bakunin, quien por lo general suele fiarse ciegamente de sus maestros del pensamiento, muéstrase en extremo reticente respecto de Auguste Comte, cuando éste se mete a precisar los diferentes períodos históricos recorridos por la humanidad. Abandonando entonces a Auguste Comte, «quien, preciso es confesarlo, en sus apreciaciones de los hechos históricos y sociológicos se ha mostrado mucho más fantástico que positivista», Bakunin prefiere inspirarse en una sólida y prosaica historia de la civilización de la humanidad *(Kulturgeschichte der Menschheit)* publicada por un historiador germano, G.F. Kolb, en 1869.

La reserva de Bakunin en relación a Auguste Comte, que raya a veces en franca hostilidad, proviene sobre todo de las razones de que Comte se ha servido para fundamentar su ateísmo, razones que

se hallan en los antípodas de aquellas que Bakunin no cesa de proclamar. Mientras que éste reprocha a Dios y a la religión el oprimir al hombre, privarle de toda libertad, Auguste Comte acusa a la religión, y en particular al monoteísmo, de promover el egoísmo, «primero en el tipo divino, y luego entre sus adoradores», de glorificar por consiguiente un individualismo eminentemente perjudicial para la instauración y el mantenimiento de la vida social, de mantener mediante sus profetas y sus iluminados una agitación revolucionaria que constituye un peligro permanente para la jerarquía social. Sabido es que sólo el catolicismo halla gracia a sus ojos, puesto que su fuerte jerarquización le permite neutralizar el virus individualista contenido en el Evangelio.

Angustiado por la anarquía social engendrada por la revolución francesa y convencido de que la sociedad sola es incapaz de segregar unos valores, como había sostenido equivocadamente un Rousseau en exceso optimista. Auguste Comte llega a predicar la necesidad de un poder espiritual ejercido por un colegio de sabios. Esta sumisión del pueblo a una nueva autoridad, derivada de la inteligencia, y a una aristocracia revestida de carácter casi sacerdotal, no puede sino encrespar a Bakunin y provocar por su parte un rechazo indignado. ¿Por qué buscar la recreación de un orden jerárquico, fuente de todas las injusticias? ¿Por qué separar al pueblo ignorante de la clase de los sabios que, para conservar su poder, querrán guardar el monopolio del conocimiento? Cuando en el órgano de los mazzinianos, «Unità Italiana», aparecen las vacilaciones de E. Littré, representante de la filosofía de Auguste Comte, ante el «zarismo filosófico» de Bakunin, éste envía a la publicación citada una respuesta destinada a poner de manifiesto la fundamental diferencia que separa su doctrina de la de los positivistas:

> Los positivistas, escribe, se presentan como los aristócratas de la inteligencia y hallan que hay verdades que no conviene transmitir al pueblo. Yo, socialista, revolucionario, enemigo jurado de todas las aristocracias y de todas las tutelas, pienso, por el contrario, que es preciso decírselo todo al pueblo. No hay otro medio para devolverle su plena libertad.

Pero es sobre todo la ciencia misma en la medida en que, siendo representación abstracta e ideal, sigue estando separada del

mundo real, lo que choca profundamente con su instinto de rebelión, su nostalgia de una vida instintiva, su vitalismo salvaje. Una ciencia reintegrada a la organización social merced a la instrucción generalizada, la totalidad humana restablecida de tal suerte que todo peligro de ver a la ciencia «tomar el lugar del buen Dios» quede en adelante apartado, he ahí, según Bakunin, la única vía susceptible de llevar a la libertad de los hombres. Los positivistas se equivocan al invocar la necesidad de una dominación de la ciencia, mientras los hombres no hayan llegado, en su conjunto, al estado positivo. Y es justamente por haberse erigido la ciencia por encima de la vida por lo que se va ahondando cada vez más la fosa que media entre ambas; al no quedar ya la primera irrigada por la segunda, existe la amenaza de que nazca una nueva tiranía, basada en una ciencia abstracta y por ello inhumana.

Pero en tanto que las masas no hayan llegado a este grado de instrucción, se pregunta Bakunin, ¿será forzoso que se dejen gobernar por los científicos? No lo quiera Dios; más les valdría prescindir de la ciencia, que dejarse gobernar por unos sabios. El gobierno de los sabios tendría como primera consecuencia hacer a la ciencia inaccesible al pueblo, y sería necesariamente un gobierno aristocrático, puesto que la institución actual de la ciencia es aristocrática: la aristocracia de la inteligencia. Desde el punto de vista práctico, la más implacable, y desde el ángulo de lo social, la más arrogante e insultante; tal sería el poder constituido en nombre de la ciencia. Este régimen sería capaz de paralizar la vida y el movimiento en la sociedad. Los sabios, siempre presuntuosos, siempre engreídos, y siempre impotentes, querrían entrometerse en todo, y todas las fuentes de la vida se secarían bajo su soplo abstracto y pedante[9].

A la vez que acepta la ley de los tres estados, Bakunin opone a la doctrina de Comte una negativa que va desde la prudente reserva al virulento rechazo, desde las precauciones oratorias a las acusaciones más directas. El ateísmo parece hacer de ambos compañeros de armas prestos para liberar a los hombres a los que consideran, uno y otro, como «esclavos de Dios». Y es sin embargo la idea que cada cual se hace de Dios lo que los separa radicalmente. Detestando el desorden y la confusión que atribuye al indi-

9. Ibidem, t. III, p. 103.

vidualismo, Auguste Comte hace a Dios responsable de ello, puesto que se hace fiador de la libertad individual. Para Comte, el poder espiritual es infiel a su misión y se desvía cuando trata de limitar y, si es preciso, contradecir al poder temporal; su auténtico papel consiste en fundirse en una sola jerarquía establecida por la ciencia, dándole mayor solidez. Bakunin, en cambio, ve en Dios al representante supremo del orden político y social al que confiere el carácter sacro del que él mismo está revestido. Dios, en lugar de favorecer la libertad de los hombres, consolida la opresión de la que éstos son víctimas.

Curioso espectáculo, en verdad, pero muy instructivo, ver cómo se contraponen, en las reflexiones que Bakunin consagra al positivismo, el Dios en cierto modo anarquista de Auguste Comte y el Dios, potentado tiránico y castrador, de Bakunin. Si Auguste Comte denuncia en Dios la voluntad de separar lo inmanente de lo transcendente, de alejarse por tanto de la vida social, Bakunin ataca al Dios del siglo XIX que fue, a juicio de Maritain, «el Júpiter de este mundo, el Dios de los idólatras, de los poderosos y de los ricos».

Sabemos que Auguste Comte soñaba con instaurar una especie de Iglesia y que, con tal fin, pensaba en una alianza con el catolicismo. Y sin embargo es él quien aparece como un pensador intrínsecamente ateo, puesto que trata de imponer al ser supremo una naturaleza y una función que están en contradicción con su esencia. El Dios repudiado por Bakunin, en cambio, no es sino una falsa apariencia, incompatible con ese Dios que fundamenta la verdadera libertad y del que Bakunin podría ser, en el límite, una especie de aliado revoltoso.

Capítulo III

DIOS Y EL ESTADO

El reproche generalizado que se dirige el anarquismo, en el sentido de constituir una ideología a la deriva, sin esperanza de poder arribar jamás al puerto de las certidumbres económicas y políticas, parece cumplirse muy particularmente en la actitud casi patológica del anarquista Bakunin respecto del Estado. Efectivamente, transpone el perpetuo enfrentamiento de la libertad y de la autoridad que cree discernir en las relaciones entre el hombre y Dios, al nivel del poder político, que es acusado a su vez de pertenecer a unas potencias arquetípicas alienantes, por cuya mediación se encuentra el hombre desposeído. El antiteísmo de Bakunin tiene como corolario un antiestatismo de idéntica virulencia.

En punto de partida en la identificación de Dios y del Estado lo aporta la noción de la alienación religiosa elaborada por la izquierda hegeliana y, en particular, por Ludwig Feuerbach. La crítica de la religión se halla, en efecto, prolongada y ampliada por la del poder político. A ese origen común debe atribuirse la hostilidad que Bakunin y Marx, salidos ambos de la izquierda hegeliana, muestran para con el Estado. Hay, sin embargo, entre ellos una diferencia esencial, que determinaría al cabo la oposición entre anarquismo y marxismo. Si Bakunin jamás llegó a superar el estadio de la crítica política, de suerte que el Estado tiene en él como única referencia a Dios, Marx en cambio sí ahonda la crítica del Estado a través de la crítica de la sociedad, cuya progresiva evolución, dictada por las necesidades económicas, determina el destino del Estado.

Éste es exactamente el tema del desdoblamiento del hombre, tan poderosamente puesto de relieve por Feuerbach, que inspiró *La cuestión judía* (Tres Américas, Buenos Aires 1970), uno de los dos artículos publicados por Marx en los *Anales franco-alemanes* (1844). Pero queda ilustrado y situado inmediatamente por medio de un análisis muy preciso de la revolución francesa a través de los derechos del hombre y del ciudadano. Los derechos del hombre son aquellos de que disfrutan los burgueses después de su victoria sobre el feudalismo. Los derechos del ciudadano, en cambio, son los de un ser ficticio, un hombre abstracto separado del hombre real; de un hombre que, en el plano de lo político, desempeña el papel del ser divino. El hombre emancipado por la revolución francesa, si bien parece ser soberano desde un ángulo político, no por ello se encuentra menos sometido en el plano social. Importa, pues, que la vida colectiva, de la que el Estado no ofrece sino una imagen engañosa, pase a ocupar el sitio de la vida social dominada por el egoísmo; que el burgués recupere la esencia social que ha abandonado al ciudadano.

Al tiempo que se enraíza ya en el suelo de lo histórico, el antiestatismo del joven Marx no está todavía sino escasamente alejado de aquello que será, un cuarto de siglo más tarde, la actitud de Bakunin respecto del Estado. Marx se atiene al esquema de una conciencia desgarrada: del mismo modo que el hombre es despojado para enriquecer a Dios, así también se empobrece de su sustancia para ofrecérsela al Estado. El poder político no es todavía para él sino una proyección exclusivamente humana. Pero, en la medida en que Marx se entrega a continuación al estudio de los fenómenos sociales, se le muestra cada vez con una mayor claridad que no ha de ser oponiéndose a las nociones abstractas de burgués y de ciudadano como se consigue iluminar la naturaleza del Estado, sino analizando la lucha de clases, en la que el Estado interviene de manera decisiva. El poder político es, en efecto, el instrumento de que se sirve la clase dominante para dominar y oprimir a la sojuzgada. Así, la visión de un Estado donde se encuentra exilada la esencia de la sociedad, cede ante la de una organización política que participa de la división de la sociedad y cuya historia no es sino el reflejo de la historia de la sociedad.

Marx y Bakunin ante el Estado.

Desde entonces se dibuja con claridad la línea divisoria entre la noción de Marx y la de Bakunin sobre el Estado. Si, para el anarquista Bakunin, la desaparición de Dios lleva consigo, fatal e inmediatamente, la del Estado, Marx hace depender la desaparición del Estado de la de las clases sociales, que no podrá producirse de la noche a la mañana. A la supresión del Estado imaginada por Bakunin, tanto más sencilla de realizar cuanto que depende únicamente de una toma de conciencia que puede producirse en todo momento, se opone el lento decaimiento del Estado, que no terminará, según Marx, sino cuando se haya realizado la sociedad sin clases.

En el momento en que Marx pasa de la crítica religiosa a la crítica política y social, cuando en su obra de 1845, *La ideología alemana* (Grijalbo, Barcelona 1970), esboza por primera vez los grandes rasgos del materialismo histórico, Bakunin no ve en la noción de la alienación religiosa sino una llamada a la rebelión en favor de cierto vago ideal humanitario. La libertad que Bakunin exalta a la sazón, y que responde a unos imperativos personales mucho más que a exigencias políticas o sociales hondamente sentidas, parece tropezar tan escasamente con la noción de Estado como con la de Dios. Lo que entonces incomoda a Bakunin es el carácter constriñente de las utopías sociales. En su artículo ya mencionado, *El comunismo,* aparecido en el año 1843 en Suiza, declara que las simpatías que experimenta para con el comunismo no le impiden rechazar la tiranía ejercida por una sociedad edificada según los planes de Weitling.

La superación del nacionalismo y del autoritarismo.

La disponibilidad de que goza la revuelta de Bakunin en su arranque es tan grande que aparentemente no experimenta dificultad alguna para inscribirse dentro de un marco nacional que, sin embargo, parece el menos apropiado en su caso. Habiéndose tras-

ladado durante la primavera del año 1844 a Bruselas, para entablar contactos con los emigrados polacos, Bakunin se deja ganar rápidamente por el eslavofilismo revolucionario del historiador Ioachim Lelewel, quien en 1831 había estado dirigiendo el gobierno revolucionario en Varsovia. Si bien, como buen ruso, Bakunin no quiere abandonar Ucrania y la Rusia blanca en favor de una futura Polonia, no por ello deja de ponerse del lado de los polacos, ya que la victoria de éstos únicamente llegará a obtenerse merced al hundimiento definitivo del zarismo que él execra. En cuanto a sus preocupaciones propiamente sociales, bien escasas a la sazón, si hay que ser sinceros, encuentra igualmente posible satisfacerlas a través de ese afán de unirse a las luchas nacionales, al serle presentada por Lelewel la comuna campesina eslava como la panacea contra la opresión e injusticia sociales.

La mismo rebelión no sólo se pone al servicio de una causa nacional, sino que pasa a constituir la expresión más auténtica del nacionalismo eslavo. Así, en su discurso pronunciado el día 29 de noviembre de 1847, en una reunión organizada para celebrar el aniversario de la revolución polaca, Bakunin ataca a los opresores alemanes:

> También nosotros estamos gobernados por una mano extranjera; el zar es de origen germano; jamás entenderá las necesidades ni el carácter del pueblo ruso; su régimen, mezcla de brutalidad mongola y de pedantería prusiana, excluye completamente el elemento nacional.

Por más que Bakunin defienda la causa de los polacos —dominado, por su parte, por un vivo sentimiento nacional que le hace rechazar determinadas reivindicaciones territoriales polacas que van en detrimento de Rusia—, solamente comulga con ellos en el odio hacia los alemanes, sus comunes enemigos. Conseguía, sin embargo, Bakunin, en 1848, fundir el nacionalismo polaco y el ruso en un solo nacionalismo eslavo. A instancias del parlamento de Francfort, que buscaba realizar la unidad alemana, se reúne entonces en Praga un congreso eslavo para llevar a cabo la unidad de los pueblos eslavos. Bakunin, con todo, no se deja engañar por esta victoria conseguida, aprovechando la revolución de 1848, sobre los diversos antagonismos nacionales. En los estatutos que propone al con-

greso con vistas a una federación eslava, cuida mucho de tener previsto el establecimiento de un poder central dotado de extensas prerrogativas. Así, el Consejo eslavo, cuya creación recomienda Bakunin y que está llamado a reunir bajo su mando la federación, dispone de medios amplios que suelen ser patrimonio de un gobierno autoritario.

El fracaso de la revolución de 1848 sirvió para reforzar el criterio de Bakunin, conforme al cual la felicidad del pueblo sólo iba a poderse realizar por mediación de un poder autoritario. Sucede que no sólo la insurrección de Praga, desordenada y mal dirigida, sufrió una amarga derrota que trajo consigo el fin del congreso eslavo, sino que, suprema burla, la represión de la revolución de 1848, levantamiento que debía asegurar la liberación de los pueblos eslavos, se vio facilitada por la participación de tropas en gran mayoría eslavas. La reflexión de Bakunin se encamina pues, en adelante, por una vía que le conduce derechamente hacia la aprobación, incluso la exaltación, de una dictadura indispensable para imponer a la masa, apática e indecisa, un porvenir de libertad e independencia. Es hostil a la democracia parlamentaria, que delega las responsabilidades y que, por el equilibrio de los poderes, impide toda acción revolucionaria; resulta igualmente opuesto al poder monárquico, que solamente aspira a durar y mantenerse. Así es cómo en su *Confesión* acaba recomendando un poder dictatorial, aparentemente en oposición con su ulterior anarquismo, aunque la noción de las minorías activas y el empleo de la violencia puedan asegurar el enlace entre una afirmación excesiva y una negación igualmente desmesurada del poder político. Como es el caso con tantísima frecuencia en Bakunin, la utopía más extravagante y la realidad futura, presentida con un don verdaderamente profético, se confunden en esta evocación de una dictadura liberadora; aparece prefigurado el destino de Rusia, pasando de un zarismo a otro.

Quería yo la república, confiesa al zar Nicolás I, pero, ¿qué república? No quería una república parlamentaria. El gobierno representativo, las formas constitucionales, la aristocracia parlamentaria, y ese supuesto equilibrio de poderes en el que todas las fuerzas presentes se hallan tan astutamente contrapesadas que ninguna de ellas logra actuar;

en una palabra, todo ese catecismo político cauteloso, limitado y versátil de los liberales occidentales no ha sido jamás el objeto de mi adoración, ni de mi simpatía, ni siquiera de mi estimación. En esa época ya había yo empezado a despreciarlo todavía más, a la vista de los resultados de las fórmulas parlamentarias en Francia, en Alemania, incluso en el congreso eslavo, y más especialmente en su sección polaca, en la que los polacos jugaban a la revolución. Además, el parlamento ruso, como por otra parte igualmente el polaco, estaría exclusivamente compuesto por la nobleza; el parlamento ruso hubiera podido unirse también a la clase de los comerciantes; pero la gran masa del pueblo, el auténtico pueblo, reducto y fuerza de Rusia, portador de la vida y del porvenir rusos, este pueblo quedaría privado de representantes y sería oprimido, ultrajado por esa misma nobleza que lo oprime en la hora actual. Creo que en Rusia, más que en otra parte, un fuerte poder dictatorial sería necesario, un poder que estuviera exclusivamente preocupado por la elevación e instrucción de la masa; un poder libre en su tendencia y en su espíritu, pero carente de formas parlamentarias; imprimiendo libros de contenido libre, pero sin libertad de prensa; un poder rodeado de adeptos, iluminado por los consejos de los mismos, reforzado por su libre colaboración, pero que no se hallase limitado por nada ni por nadie. Y me decía yo que toda la diferencia entre esta dictadura y el poder monárquico consistiría únicamente en que la primera, según el espíritu de sus principios, debe tender a hacer superflua su propia existencia, porque no tendría más objetivo que la libertad, la independencia y la progresiva madurez del pueblo, mientras que el poder monárquico, por el contrario, esforzándose siempre por hacer indispensable su propia existencia, está por consiguiente obligado a mantener a sus súbditos en un perpetuo estado de infancia [1].

Este pasaje que, lejos de presentar el poder político como la manifestación más escandalosa de esa opresión que amenaza a los hombres por tanto tiempo como reconozcan el carácter sagrado de la autoridad, hace de él, por así decir, el único medio de liberación y que, en vez de combatirlo, lo refuerza hasta el punto de conferirle las dimensiones de una dictadura auténtica, es poco seguro, ciertamente, debido al hecho de haber sido redactado mientras Bakunin, a la sazón encarcelado en la fortaleza Pedro y Pablo de San Petersburgo, se esforzaba por lograr el perdón del zar Nicolás I. Pero su credibilidad, disminuida en una primera reflexión, recibe un singular refuerzo al ver que, en páginas ulteriores

1. *Confession*, p. 168-170.

de esta *Confesión*, tras el fracaso del congreso eslavo, Bakunin había tenido intención de dirigirse al zar a fin de confiarle la liberación de los eslavos, incapaces por sí solos de liberarse del yugo de los opresores germánicos.

Yo os imploraba, Señor, escribe Bakunin resumiendo el borrador de carta que luego desgarró y quemó sin terminar, en nombre de todos los eslavos oprimidos, que fuerais en su ayuda, que les acogierais bajo vuestra poderosa protección, que fueseis su salvador y su padre, y, tras haberos proclamado zar de todos los eslavos, levantaseis el estandarte eslavo en Europa occidental, para espanto de los alemanes y de todos los demás opresores y enemigos del pueblo eslavo [2].

Actitud bien desconcertante cuando se juzga tal súplica a la luz del anarquismo de Bakunin de los años 70, pero bastante conforme con la religiosidad fundamental de Bakunin, religiosidad que constituye su auténtica faz, mientras que el ateísmo no es sino una máscara superpuesta por él mismo. La connivencia que el anarquista Bakunin pretende descubrir entre Dios y el Estado, entre la todopoderosa divinidad y el poder político que reivindica su carácter sagrado, no es para él una evidencia sino porque Bakunin cree en la omnipotencia de Dios, y sin duda jamás dejó de creer en ella. Otro tanto sucede respecto al destino de los eslavos, que interpreta en un sentido netamente religioso. Así, en su *Llamamiento a los eslavos* que redacta en octubre de 1848, se inspira manifiestamente en la enseñanza de los evangelios al confiar a los eslavos la conquista de la libertad, debido al hecho mismo de constituir ellos los pueblos más oprimidos.

Su largo cautiverio no disminuyó en nada, para Bakunin, la convicción de que la liberación social pasa por la liberación nacional. Desde su llegada a San Francisco, donde desembarca proveniente de su exilio siberiano, informaba a Herzen y Ogariov de su firme intención de continuar el combate en pro de una federación eslava.

Me ocuparé entre vosotros (es decir, en Londres) de la sección eslavo-polaca, porque, desde 1846, esta cuestión ha pasado a ser mi «idea fija»

2. Op. cit., p. 185.

> es una especialidad que elegí para mí en 1848 y 1849. Mi última consigna será la destrucción de Austria; destrucción total, y no la califico de mi último acto, porque eso sería ambicionar demasiado. Para servir a dicha causa estoy presto a todo (...) Porque tras ella aparece, en toda su belleza, la libre federación eslava que, para Rusia, Ucrania, Polonia y todos los países eslavos en general, presenta la única salida.

Sólo hay lugar en su espíritu para la duda, acaparado por dicho nacionalismo eslavo, al cual su contacto con el mundo germánico no hizo sino exacerbar, a partir de su abortada participación en la insurrección polaca de 1863. Habiéndose embarcado en Londres con un grupo de voluntarios polacos, a fin de desembarcar en la costa báltica de Rusia, quedaría cruelmente decepcionado por la traición del capitán de la nave, quien, llegados a Copenhague, se negó a seguir viaje. Pero lo que le llama todavía más la atención es el espíritu reaccionario de sus compañeros de viaje, quienes, al tiempo que luchan por la liberación de Polonia, declaran preferir el yugo ruso a la revolución social. Y es durante el curso de semejante viaje tragicómico, cuando Bakunin se da cuenta de que la cuestión nacional, planteada, al menos por lo que a Polonia concierne, por la nobleza, los blancos (la alta nobleza) y los rojos (pequeña nobleza), es ajena a la cuestión social, cuando no se opone a ella. Desde su vuelta a Londres, y con ocasión de la visita hecha a Marx el 4 de noviembre de 1864, Bakunin declarará abandonar en adelante toda mira nacionalista, de suerte que Marx podrá anunciar a Engels que Bakunin «no intervendrá ya más que en el movimiento socialista».

Esta nueva orientación irá precisándose con ocasión de su estancia en Italia. Al llegar por vez primera, en 1864, la unidad nacional estaba realizada en gran parte. La solución de la cuestión política, sin embargo, lejos de facilitar la resolución de la cuestión social, había desembocado en una acrecida opresión en el país. Quien más se beneficiaba de la unidad política era ahora el poder monárquico, apoyado en una policía cuya acción represiva veíase facilitada por la constitución de un gran Estado. En cuanto al pueblo, quedaba condenado, más que nunca, a la miseria y el paro. Por consiguiente Bakunin decidiría no dejarse nunca más engatusar por esa idea de un nacionalismo liberador

que le había inculcado Lelewel, y en la que se identificaban nación y socialismo.

Bakunin, por tanto, llegó a una condena del poder político menos a través de la aplicación abstracta de la idea de alienación al Estado, como aconteciera con los jóvenes hegelianos y con el joven Marx en particular, que merced a la evidencia misma de las consecuencias derivadas de una acción puramente política. Si, a renglón seguido, Bakunin recoge otra vez el razonamiento de los jóvenes hegelianos, es esencialmente para introducir a la fuerza su antiestatismo en el marco de una doctrina común.

Es probable, en cambio, que fuera la honda decepción experimentada ante el espectáculo de una Polonia cuya lucha por la liberación nacional se veía acaparada por una nobleza despreocupada de los auténticos intereses del pueblo, y de una Italia cuya unificación acentuaba tanto la tiranía administrativa como la miseria social, lo que condujo a Bakunin de una manera definitiva hacia las concepciones anarquistas de Proudhon. Mientras que en Francia los partidos democráticos, e incluso los congresos obreros, adoptaban entusiasmados el principio de las nacionalidades, Proudhon, cuya filosofía del derecho descansaba en el principio absoluto de la justicia, no quería admitir que otros criterios como la lengua, la religión, la raza o las fronteras naturales viniesen a determinar su línea política; y no lo quería, tanto más cuanto que la constitución de los grandes Estados unificados y centralizados que de ello resultarían, lejos de favorecer el desarrollo de la justicia, sólo iba a servir para oponerse a ella.

Su visión de Polonia se empareja con la que Bakunin obtiene gracias a sus múltiples experiencias con los refugiados polacos. El principio de la nacionalidad, es decir, el establecimiento de un Estado nacional, no aprovecha, según su criterio, más que a quienes son privilegiados ya desde su nacimiento.

Cuando hablo de Polonia, escribía Proudhon en el folleto *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister; actes du futur Congrès* (1863), se sobreentiende, de una vez por todas, que estoy hablando de los dos o tres millones de nobles polacos extendidos por la superficie de los territorios repartidos, casi los únicos, hoy como en el siglo XI, que constituyen el cuerpo político. Allí el pueblo ha sido mantenido constantemente en la

servidumbre, aplastado por las afrentas, sometido al régimen de las razzias; en esta hora en que escribo, no ha nacido aún a la vida política. En cuanto a la nobleza, ha seguido siendo la misma, no ha cedido en nada respecto de su presunción, nada ha perdido de su impotencia.

Respecto de Italia, es justamente su unificación, estima Proudhon, lo que ofrece nuevas oportunidades a la explotación del pueblo a manos de la burguesía dedicada a los negocios.

La unidad, hoy y a partir de 1815, escribe en *La Fédération et l'Unité en Italie* (1862), es sencillamente una forma de explotación burguesa bajo la protección de las bayonetas (...) No hay nada de que aprovecharse para el burgués, el banquero, el especulador, el gran propietario, el funcionario, artista u hombre de letras en un Estado pequeño.

El principio de la nacionalidad, sin embargo, no es nefasto en sus aplicaciones sino cuando queda alterado en su esencia. Defender la nacionalidad no es equivalente a someter lo particular al despotismo de lo general, es decir, a confiscar las libertades provinciales y municipales en beneficio de una potencia superior representada por el Estado; antes bien, equivale a hacer triunfar esas nacionalidades particulares en las que se desarrolla la vida concreta de los hombres, contra el dominio de una nacionalidad abstracta que descansa en la noción de autoridad. El principio de las nacionalidades debe ser interpretado en el sentido de un federalismo articulado en función de la multiplicidad de grupos naturales. «Ahora bien, si el principio del nacionalismo es verdadero, escribe Proudhon en el folleto antes citado, ...lo es tanto para las pequeñas nacionalidades como para las mayores; implica tanto la independencia y la autonomía de los grupos menores como de las más vastas aglomeraciones.»

La desconfianza en relación con los movimientos revolucionarios nacionales que caracterizará en adelante la acción política de Bakunin, no tuvo, sin embargo, consecuencias inmediatas sobre su modo de pensar y de sentir. Sin dejar de constatar que «todas las cuestiones nacionales, religiosas y políticas, están totalmente agotadas por la historia», y que únicamente subsiste la cuestión social, «en la cual se resumen todas las demás», Bakunin continuará moviéndose en un universo conceptual donde el enfrenta-

miento se sitúa menos entre el Estado opresor y el individuo oprimido, que entre el pueblo opresor por excelencia, los alemanes, y los pueblos por ellos oprimidos o amenazados. Al estallar la guerra franco-alemana de 1870, Bakunin no solamente no recurrió al internacionalismo obrero frente a los gobiernos nacionales, sino que, con un ímpetu que sólo se explica por el odio ancestral de los eslavos contra los germanos colonizadores, se puso al lado de la Francia invadida. Escribía en *El imperio knut-germánico:*

La causa de Francia se ha convertido en la del mundo; la derrota y la ruina de Francia serían las de la libertad, de todo cuanto es humano en el mundo. Si gana Prusia, se habrá terminado la humanidad europea al menos por cincuenta años; para nosotros, viejos, ya solamente nos quedará morir.

Es el rápido hundimiento del imperio lo que reaviva su antiestatismo, paralizado por un sobresalto nacionalista casi instintivo. En sus *Lettres à un Français* acusa al Estado y a sus fuerzas armadas de haber traicionado al pueblo francés. Felicitándose por una derrota que ha derrumbado al poder político, exhortó a Francia, en adelante libre de todo lo que frenaba su impulso espontáneo, a tomar en sus manos el propio destino. Corresponde «a la Francia natural, a la Francia del pueblo, entrar ahora en la escena de la historia, a salvar su libertad por medio de un levantamiento inmenso, espontáneo, absolutamente popular, fuera de cualquier organización oficial, de toda centralización gubernamental».

Apresurándose a llegar a Francia a fin de participar personalmente en la resistencia popular contra el invasor, hace surgir en Lyón, el 18 de setiembre de 1870, un «Comité central de salvación de Francia». En una proclama fijada en carteles el 26 de setiembre expone los grandes rasgos de esa «República francesa» que, habiendo renunciado ya a todo jacobinismo centralizador, estará constituida por una «Federación revolucionaria de las comunas». Cabe apreciar ahí una determinada ambigüedad, a menos de estimar que, al igual que la naturaleza, el poder político tiene horror al vacío. El pensamiento de Bakunin, por muy

anarquista que nos parezca en este documento, sigue hallándose en dependencia de su inclinación indudablemente natural hacia el poder dictatorial. Tras haber decretado en el artículo primero que «la maquinaria administrativa y gubernamental del Estado, al haberse vuelto impotente, queda abolida», y haber extraído las consecuencias del hecho repartiendo entre todas las comunas de Francia un poder que ha quedado vacante, tiene sumo cuidado, en un artículo final, de acabar con esa dispersión política, reuniendo a los delegados de las distintas comunas en una Convención revolucionaria para la salvación de Francia, cuya sede se fija en «el ayuntamiento de Lyón, en su calidad de segunda ciudad de Francia y la más apta para atender enérgicamente a la defensa del país».

Rechazo del Estado y rechazo de Dios.

Pero había de ser, finalmente, la comuna de París lo que actuase sobre él como catalizador; la Comuna arrancó las incertidumbres del antiestatismo de Bakunin y detuvo sus oscilaciones al compás de sus impulsos nacionalistas. Por haber realizado durante algunas semanas la supresión del Estado centralista, la Comuna ejerció en su época tal poder de fascinación que Karl Marx, con todo y haber aconsejado prudencia a los obreros parisinos, listos a arrojarse a este «asalto contra el cielo», sucumbió por un momento a semejante idea que, en principio, había él considerado como utopía perjudicial para el establecimiento del socialismo, a saber, la supresión inmediata del Estado parásito. Escribe Karl Marx en su trabajo *La guerra civil en Francia* (Aguilera, Madrid 1970), dos días después de producirse la caída de la Comuna:

En realidad, la constitución comunal hubiera devuelto al cuerpo social todas las fuerzas hasta entonces absorbidas por el Estado, parásito que se nutre de la sustancia de la sociedad y paraliza su libre movimiento. Por este solo hecho hubiese constituido el punto de partida de la regeneración de Francia.

Si bien en Marx esa adhesión a las ideas federalistas constituye un «cuerpo extraño», en el seno de una doctrina centralista y autoritaria, no sucede otro tanto con Bakunin, a quien la Comuna aportaba la primera realización y cumplimiento de sus enfoques antiestatales. La brusca desaparición del poder político en beneficio de una organización que, a pesar de sus contradicciones internas, reposaba esencialmente en la libre expresión de las voluntades individuales federadas, de forma que se conservase en la medida de lo posible el poder de decisión permanente, la reconstrucción de una vida común dirigida, no de arriba abajo, sino de abajo arriba, todo ello iluminaba, con una luz que tomaba su brillo de la realidad finalmente aparecida, las brumas que hasta entonces habían ocultado los contornos del porvenir deseado y anunciado por Bakunin.

Soy partidario de la comuna de París, declara a los pocos meses de su caída, que, por haber sido masacrada, ahogada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, no ha hecho sino volverse más viva, más poderosa en la imaginación y el corazón del proletariado de Europa; soy partidario de ella porque ha constituido una audaz negación bien pronunciada del Estado.

El espectáculo de la Comuna confirma al propio tiempo la convicción de Bakunin — si es que no la engendra incluso — de que el antiestatismo no puede concebirse sin el antiteísmo, de que Dios y el Estado se hallan tan estrechamente enlazados que el rechazo del último viene condicionado por el previo rechazo de Dios. Las medidas anticlericales tomadas por la Comuna, pero sobre todo la voluntad deliberada de los de Versalles de camuflar la implacable y atroz lucha de clases bajo las apariencias de una cruzada contra el ateísmo, hacen que lo que se juega en el combate parezca ser aún menos el poder político que la religión, la cual le asegura su protección al tiempo que justifica su existencia.

La imagen de una Comuna sacrílega y deicida se impone así a todos los espíritus. Sabido es que por dicho motivo se puso Mazzini del lado de los adversarios de la Comuna; Bakunin, en cambio, parte de esa conjunción reaccionaria y clerical, debida a una determinada constelación histórica, para equiparar omni-

potencia divina y poder político, englobándolos bajo el mismo epígrafe de una autoridad ciega, opresora y hostil a toda libertad.

Habiendo la historia de la Comuna puesto al descubierto la indisoluble unión del orden divino y del orden establecido, Bakunin saca la conclusión ante todo de la necesidad de un ateísmo político: la revolución debe ser, a la vez, una insurrección metafísica y política. Le es, por lo demás, imposible escapar a ese doble enfoque debido a que la revolución, al traducir en hechos lo que la religión sitúa en el más allá, hace que esta última resulte superflua, al tiempo que revela su carácter artificial y engañoso.

El reinado de Dios en el cielo, escribe en su *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, se traduce por el reinado reconocido o enmascarado del látigo y por la explotación en toda regla del trabajo de las masas sojuzgadas en la tierra; tal es hoy el ideal religioso, social, político y absolutamente lógico del partido de la reacción en Europa. Por el contrario, y debido a una reacción inversa, la revolución deberá ser atea, al probar la experiencia histórica y la lógica, al mismo tiempo, que basta con un solo amo en el cielo para crear millares en la tierra. Finalmente, el socialismo, por su propio objeto, que es la realización del bienestar y de todos los destinos humanos aquí abajo, fuera de cualquier compensación celestial, ¿acaso no es la realización, y por consiguiente la negación, de toda religión, la cual desde el momento en que se hallen realizadas sus aspiraciones carecerá ya de razón de ser? [3].

Claro que comprobar la fatal connivencia entre Dios y el Estado y, por vía de consecuencia, la coincidencia entre revolución y ateísmo, no basta para edificar una doctrina coherente, capaz de reducir los combates diferentes a una sola y única lucha en pro de la liberación. Lo que conviene aclarar es la génesis de la usurpación primera, el proceso de la hipóstasis que ha de repercutir en los diversos niveles religiosos, políticos y sociales. ¿Cómo se ve inducido el hombre a elaborar primero, y luego a aceptar, la noción de una autoridad superior en su esencia?

Recurriendo a la noción, expuesta por Feuerbach, de la alienación religiosa, Bakunin reconoce en el hombre capacidad para proyectarse fuera de sí mismo a fin de cobrar conciencia de su

3. *Oeuvres complètes*, t. III, p. 88-89.

esencia, pero admite que este mecanismo eminente, lejos de conseguirlo inmediatamente, exige una prolongada evolución histórica. Así, una vez bloqueada y detenida tal proyección en el estadio de la alienación, queda la conciencia sorprendida en la trampa de su propio producto: el hombre ve aparecer en su imaginación un ser que le parece extraño y que, fruto de una abstracción cada vez mayor, toma las dimensiones de un ser superior, de un ser hipostasiado.

El hombre puede proyectarse a través del pensamiento, examinándose y observándose como un objeto externo y extraño. Elevándose de modo ideal por encima de sí mismo, así como por encima del mundo que le rodea, llega a la representación de la perfecta abstracción, a la nada absoluta. Esta limitación postrera de la más alta abstracción del pensamiento, esa nada absoluta, es Dios [4].

En otro pasaje suyo, Dios es representado igualmente como la codensación abstracta de un universo vaciado de su sustancia:

Dios es, pues, la abstracción absoluta, es el propio producto del pensamiento humano, que, como potencia de abstracción, al superar todos los seres conocidos, todos los mundos existentes, y al liberarse por esto mismo de cualquier contenido real, llega a no ser ya sino el mundo absoluto, se afirma ante sí mismo, sin reconocerse de todos modos en esta sublime desnudez, como el Ser único y supremo [5].

Ahora bien, esta autoridad a la que, erróneamente, permiten los hombres ejercer una presión exterior a ellos, se desdobla en cierta manera. Al igual que la religión aliena al hombre en su calidad de creyente, el Estado le somete como ciudadano. El culto de la autoridad instituida a la gloria de Dios engendra el culto a la autoridad bajo sus formas diversas y fragmentarias. Para poner fin a todas las tiranías se trata, por tanto, de subir hasta sus fuentes comunes, a fin de impedir que aquéllas sean alimentadas en lo sucesivo: he ahí por qué la libertad humana no se concibe fuera de un radical ateísmo.

---

4. Ibidem, t. IV, p. 269.
5. Ibidem, t. III, p. 121.

Toda autoridad temporal o humana, escribe Bakunin, procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de Dios, resulta ser la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa sino cuando ésta haya aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celestial[6].

Pero como la autoridad, según Bakunin, es una pura ficción nacida de reducir el universo concreto a un *abstractum* absoluto, ¿cómo puede ejercer un poder de coacción real? ¿Cuál es el camino que hace penetrar la abstracción en la vida de los hombres, de la cual se la había alejado todo lo posible? La solución de Bakunin a este arduo problema resulta especialmente significativa; ofrece, en efecto, una visión privilegiada de la frontera, por lo demás incierta y móvil a menudo, que separa a Bakunin de Marx y, por consiguiente, al anarquismo del marxismo.

La diferencia estriba esencialmente en la génesis de la ideología. Para Marx, quien sitúa la vida real al nivel de la producción, la ideología o las representaciones son cosa derivada. De la misma manera que hay clases dominantes y dominadas, así también existen unas ideologías que reflejan tal lucha de clases, bien entendido que la ideología de una época es siempre la de la clase dominante. No se trata, por lo tanto, de considerar a la ideología como un puro producto del espíritu humano, sino, al contrario, como el producto de los intereses dominantes. El sentido patente es engañoso, sólo el oculto será capaz de revelar el fundamento mismo de la ideología.

Muy distinta es la perspectiva de Bakunin. Lejos de partir de un análisis económico y social, que le aportaría las razones de una ideología construida sobre el enfrentamiento de la dominación y de la servidumbre, Bakunin se atiene a unas representaciones debidas a la facultad lógica del hombre. Una vez alcanzado el grado de abstracción extrema, «el Ser indeterminado, es decir, la inmovilidad, el vacío, la nada absoluta, Dios», se queda por supuesto obligado a verter un contenido en dicho molde vacío. Puesto que esta ideología justifica la dominación, se halla

6. Ibidem, t. I, p. 283.

acaparada por los explotadores de toda laya, en particular por la Iglesia y el Estado:

...y como ninguna abstracción existe nunca por sí ni para sí, como carece de piernas para caminar, o de brazos para crear, y de estómago para digerir esa masa de víctimas que se le dan a devorar, está claro que, así como la abstracción religiosa o celestial, Dios, representa de hecho los intereses muy positivos, muy reales, de una casta privilegiada, el clero (su complemento terrenal), la abstracción política, el Estado, representa los intereses, no menos positivos y reales, de la clase hoy día principalmente, cuando no exclusivamente, explotadora y que por lo demás tiende a englobar a todas las demás: la burguesía [7].

Esta supremacía concedida por Bakunin al *abstractum* absoluto sobre la abstracción religiosa y la abstracción política lleva consigo una doble consecuencia: de una parte, nada se opone aparentemente a la supresión inmediata de la religión y del Estado, al no ser ni una ni otra la causa del *abstractum* absoluto, sino sus derivaciones; de otra parte, para ser eficaz, la palanca de la revolución habrá de elegir como punto de apoyo el *abstractum* absoluto, a fin de descifrar el verdadero ser que tras él se oculta. Sea como fuere, y a pesar de sus propias actividades revolucionarias, inspiradas mucho más en su temperamento de índole explosiva que en su reflexión, Bakunin se propone menos cambiar la sociedad que modificar al hombre mismo. Se trata, en definitiva, de una revolución de la conciencia que, al exorcizar en el espíritu de los hombres el vértigo de lo absoluto, espera de esta forma ver disiparse en humo todas las opresiones reales. Queda por saber si el hecho de querer aislar a Dios de todas las coacciones institucionales y políticas, lejos de hacer aparecer a la divinidad bajo la vana apariencia de un fantasma, no será apto, por el contrario, para devolverle su auténtica dimensión.

Bakunin, ciertamente, no percibe la dialéctica casi fatal que se establece entre un ateísmo decidido a expulsar la fe de sus últimos reductos y la purificación de ahí resultante para la fe, puesto que ésta queda alisada y desembarazada de sus alteracio-

7. Ibidem, t. IV, p. 262-263.

nes por la propia brutalidad de los ataques de que ha sido víctima. Pero sí que se da cuenta de que las fronteras entre una actitud materialista y una actitud idealista son de una extrema fragilidad; además afirma de manera paradójica que es el materialismo lo que abre las puertas al idealismo, mientras que el idealismo se hunde en el materialismo más sórdido. En su *Respuesta de un internacional a Mazzini*, escribe Bakunin:

Hay un hecho que sería digno de ser meditado a fondo por nuestros platónicos adversarios: ¿cómo se explica que, generalmente, los teóricos del materialismo se muestren más ampliamente idealistas, en la práctica, que ellos mismos? En el fondo, nada hay más lógico ni más natural que semejante realidad. Todo desarrollo implica en cierta manera la negación del punto de partida; pues bien, los teóricos materialistas parten de la concepción de la materia para llegar ¿a qué?: a la idea; mientras que los idealistas, partiendo de la idea pura, absoluta, y repitiendo siempre de nuevo el antiguo mito del pecado original, que no es sino la simbólica expresión de su melancólico destino, vuelven a caer eternamente, tanto en la teoría como en la práctica, en la materia, de la que jamás conseguirán librarse. ¡Y en qué materia!: brutal, innoble, estúpida, creada por su propia imaginación, como el *alter ego*, o como el reflejo de su *yo ideal*[8].

Liberar al hombre.

La negación «del principio fatal y maldito de la autoridad», que engloba tanto al ateísmo como al antiestatismo, no resultaría total si, frente a ella, no se alzara la afirmación de la libertad. Bakunin se da cuenta tan perfectamente de ello, que el rechazo de la autoridad se presenta en él como la contrapartida necesaria del principio que anima todo su pensamiento, a saber, el valor particular de todo ser, rebelde por definición a cualquier uniformización. Tras haber operado una reducción de la autoridad a ese movimiento de arriba abajo que caracteriza a todas las empresas de dominación, se esfuerza por demostrar que tal movimiento se halla singularmente desprovisto de autenticidad humana. Si un idealismo excesivo pudo artificializar el pensamien-

8. Ibidem, t. VI, p. 118-119.

to, hasta el punto de subordinarle el ser, el positivismo de Auguste Comte, en el que Bakunin se inspira en gran parte para esta demostración, permite afirmar que, lejos de depender de un absoluto, la vida se organiza de abajo arriba. No es en términos de subordinación y dominación como conviene concebir el mundo, sino introduciendo las nociones de correlación y armonía. Se desemboca entonces en un mundo diversificado hasta el infinito, y cuya diversificación es, justamente, la garantía de su libertad fundamental.

La gran unidad científica es concreta, constata Bakunin, es la unidad en la infinita diversidad. La unidad teológica y metafísica es abstracta: es la unidad en el vacío.

La importancia de la línea de demarcación que Bakunin dibuja entre los fantasmas de lo absoluto y la multiplicidad viva y móvil de lo real, resplandece sobre todo en el dominio de la moral. Cuando ésta es atribuida al solo absoluto, se opone a la moral humana en idéntrica medida en que el amor de Dios es más importante que todo amor humano.

La moral divina, escribe Bakunin, ha encontrado su expresión perfecta en esta máxima cristiana: «Amarás a Dios más que a ti mismo, y a tu prójimo como a ti mismo», lo cual implica el sacrificio de sí mismo y del prójimo a Dios (...) Es el absoluto egoísmo. Este egoísmo no rebajado, ni destruido, sino solamente enmascarado en el catolicismo por la colectividad forzada y por la unidad autoritaria, jerárquica y despótica de la Iglesia, aparece en toda su cínica franqueza en el protestantismo, que es una especie de «sálvese quien pueda» religioso [9].

Hay, por lo demás, incompatibilidad dirimente entre la moral divina y la moral humana. Toda tentativa de conciliarlas conduce a una ambigüedad que hace estallar la contradicción interna. Mientras que la moralidad humana descansa en la solidaridad, la moralidad divina, concebida fuera de todos los lazos humanos, aísla al individuo. Nada puede evitar que el idealismo, el cual aspira a la conjunción de ambas morales, tropiece con dicha dificultad interna, con este obstáculo infranqueable.

9. Ibidem, t. III, p. 303.

Los metafísicos, escribe Bakunin, buscan la moral en las relaciones de los hombres entre sí y, al propio tiempo, pretenden que es un hecho absolutamente individual, una ley divina escrita en el corazón de cada hombre, independientemente de sus relaciones con los demás individuos humanos. Tal es la inextricable contradicción en que se halla fundamentada la teoría moral de los idealistas [10].

Esta contradicción solamente se puede resolver por el abandono de la moral humana, por la caída en la inhumanidad. Atomizado por la moral divina, el ser humano ordena la vida social en la que participa de grado o por fuerza, no según los criterios de la solidaridad, sino en función de las relaciones de fuerza que ahí se establecen. Así es como la moral divina, debido al hecho mismo de su carácter asocial, es fuente de explotación y de servidumbre.

En la sociedad burguesa, fundada sobre la moral metafísica, cada individuo, por necesidad o por la lógica misma de su posición, aparece como un explotador de los otros, porque tiene necesidad de todos *materialmente*, y no necesita de nadie *moralmente*. Por tanto, cada cual, huyendo de la solidaridad social al estimarla una traba a la plena libertad de su alma, pero buscándola como medio necesario para mantener su cuerpo, solamente la considera bajo el punto de vista de su utilidad material, personal, y a dicha solidaridad no aporta, no le da sino aquello que resulta absolutamente necesario para tener no el derecho, sino el poder de asegurarse de tal utilidad para sí mismo. Cada cual, en una palabra, la considera como un explotador [11].

Sólo se une a los otros por un acto que, en lugar de venir dictado por un absoluto, llega por sí mismo; ahora bien, tal acto es el amor. La apertura a lo humano exige, sin embargo, que las relaciones interhumanas se establezcan sobre una base de igualdad. El hombre superior no ama a quien le es inferior: lo desprecia. El hombre inferior, en cambio, teme a quien le sea superior.

El amor verdadero, real, expresión de una necesidad mutua, igual, no puede existir más que entre iguales. El amor del superior al inferior

10. Ibidem, t. III, p. 304.
11. Ibidem, t. III, p. 314.

es el aplastamiento, la opresión, el desprecio, el egoísmo, el orgullo, la vanidad triunfante dentro del sentimiento de una grandeza basada en el rebajamiento del otro. El amor del inferior hacia el superior es la humillación, los terrores y las esperanzas del esclavo que espera de su amo la desdicha o la felicidad [12].

La decadencia de la metafísica, acelerada por el triunfo de la filosofía positiva, permitirá liberar la moral de las ataduras con que la tiene maniatada la religión. Esfuerzo tanto más fácil de cumplir cuanto que se trata de reemplazar la facultad más impersonal del hombre, a saber, su don de abstracción, por aquello que le es más personal: el descubrimiento de su propio ser. De nuevo, y para siempre, en posesión de sí mismo, el hombre sabrá prescindir de cualquier Dios y de cualquier Estado.

Contra esta inteligencia en corrupción y agonía (de las clases privilegiadas), afirma Bakunin lleno de esperanza, se revela y se forma entre las masas populares una nueva inteligencia, joven, vigorosa, plena de futuro y de vida, sin duda no desarrollada aún científicamente, pero aspirando a la ciencia nueva, libre de todas las bobadas de la metafísica y de la teología. Esta inteligencia no tendrá ni profesores con título, ni profetas, ni sacerdotes, sino que, alumbrándose en todos y cada uno, no fundará ni Iglesia ni Estado nuevos. Destruirá hasta los últimos vestigios de este principio fatal y maldito de la autoridad, tanto humana como divina, y, devolviendo a cada cual su plena libertad, realizará la igualdad, la solidaridad y la fraternidad del género humano [13].

12. Ibidem, t. III, p. 317.
13. Ibidem, t. III, p. 322, nota.

Capítulo IV

DIOS Y EL HOMBRE

Bakunin no se cansa de denunciar la relación de dependencia que se establece entre Dios y el hombre. En la medida misma en que triunfa el monoteísmo, es decir, la fe en un Dios único, todopoderoso, dispensador de gracia, el hombre queda desprovisto de sus prerrogativas y el mundo terrenal despojado de su importancia. Cuanto más se halla concentrada la autoridad en las manos de un ser divino, tanto más se encuentra consumada la sumisión del ser humano bajo una voluntad ajena.

> El cristianismo, escribe Bakunin, es precisamente la religión por excelencia, ya que expone y manifiesta la naturaleza misma y la esencia de toda religión, que son: el empobrecimiento, el aniquilamiento y el avasallamiento sistemáticos, absolutos, de la humanidad en beneficio de la divinidad, principio supremo, no solamente de toda religión, sino incluso de toda metafísica, sea teísta o incluso panteísta. Al ser Dios todo, el mundo real y el hombre no son nada. Al ser Dios la verdad, la justicia y la vida infinita, el hombre es la mentira, la iniquidad y la muerte. Al ser Dios el amo, el hombre es el esclavo [1].

Ahora bien, esta dependencia, amén de doblegar al hombre bajo el yugo divino, perjudica a la esencia humana. La razón, que asegura al hombre la dominación progresiva del mundo que le rodea, se halla desarmada y reducida a la impotencia por la ilusión religiosa, que se sitúa fuera de ella y contra la misma. El mundo terrestre que solicita, mantiene y justifica el trabajo

1. Ibidem, t. III, p. 62-63.

del hombre, es depreciado por la evocación de la felicidad divina; de creador que estaba destinado a ser en virtud de las leyes naturales, el hombre se convierte, bajo la influencia perniciosa de la religión, en una criatura sometida y pasiva, esperando su salvación de una voluntad ajena a la suya. Finalmente, la solidaridad que debería unir a los hombres en la realización de una obra común, queda pervertida por el fanatismo religioso, que los erige unos en contra de otros. Escribe Bakunin a los participantes en el congreso de la paz reunido el año 1867 en la ciudad de Ginebra:

¿Acaso hay necesidad de recordaros, señores, hasta qué punto desmoralizan y corrompen a los pueblos las influencias religiosas? Matan en ellos la razón, el principal instrumento de la emancipación humana, y los reducen a la imbecilidad, fundamento principal de toda esclavitud, colmando su espíritu de absurdos divinos. Matan en ellos la energía para el trabajo, que es su gloria y salvación: al ser el trabajo aquel acto por medio del cual el hombre, convertido en creador, forma su mundo, las bases y condiciones de su humanidad. La religión mata en ellos esa potencia productiva, haciéndoles despreciar la vida terrenal, con vistas a una bienaventuranza celestial, y presentándoles el trabajo como un merecido castigo, y la holganza como un privilegio divino. Mata en ellos la justicia, esta severa guardiana de la fraternidad y condición soberana de la paz, haciendo que se incline siempre la balanza en favor de los más fuertes, objetos privilegiados de la solicitud de la gracia y de la bendición divinas. Mata, finalmente, en ellos, la humanidad, reemplazándola en sus corazones por la crueldad divina[2].

La impugnación de Bakunin es doble: de un lado, el hombre destinado a ser el dueño del universo no ha de reducirse al rango de un esclavo. Es una aporía querer admitir a la vez la existencia del hombre que goza de la aseidad y la de un Dios soberano.

Dios es; por consiguiente, el hombre es esclavo. El hombre es inteligente, justo, libre; luego, Dios no existe. Desafiamos a quien sea a que salga de tal círculo, y entonces que elija[3].

De otro lado, es imposible proclamar la perfección de Dios. Al invertir la prueba teleológica de la existencia divina, Baku-

2. Ibidem, t. III, p. 65-66.
3. Ibidem, t. III, p. 64.

nin afirma que el mundo perfecto, gracias al cual se cree poder concluir en la existencia de un Dios perfecto, es revelado por la propia religión como un mundo fundamentalmente imperfecto, puesto que ella introduce ahí el pecado original. Ahora bien, el «creador de una cosa imperfecta es, necesariamente, un creador imperfecto; al haber sido imperfecto el mundo, Dios, su creador, es necesariamente imperfecto: no puede haber dos perfecciones» [4].

Esta demostración, en la que el positivismo y la teología acuden en socorro del humanismo tipo Feuerbach, a fin de probar definitivamente la inutilidad, e incluso la imposibilidad, de un Creador, parece encerrar al ateísmo de Bakunin en un horizonte de suma limitación; hace que aparezca como producto de una época que rehúsa ver, en adelante, al hombre puesto a los pies del Ser sin mácula. Sería, por lo demás, fácil demoler una argumentación tan heteróclita, como traje de Arlequín. Ante todo, lo que no resiste un análisis profundo es el concepto de dependencia; queda, efectivamente, gravado por un tremendo equívoco. ¿Acaso está permitido, como hace constantemente Bakunin, asimilar una dependencia que es de orden puramente metafísico, y cuyo resultado más claro es, justamente, garantizar la autonomía del ser humano, a las diversas dependencias de orden psicológico, político y social, que, por el contrario, dificultan sus postulaciones más íntimas? ¿Está permitido reducir, por simple analogía, la relación entre creador y creatura a la de una tiranía?

La conquista de la libertad.

Pero una vez quitado el barniz de la época, se descubre rápidamente la verdadera naturaleza de las relaciones entre Dios y el hombre. Aunque Bakunin aparezca acorazado por la argumentación más convincente ofrecida por una lógica en apariencia infalible, no es menos verdad que el núcleo de su debate se sitúa en el interior de sí mismo y, por vía de consecuencia, en el interior de todo hombre. La oposición entre Dios y el hombre, en

4. Ibidem, t. III, p. 249.

Bakunin, descansa menos en la competencia entre dos seres que se disputan la soberanía, en un antagonismo que les ha de enfrentar fatalmente el uno contra el otro, en una lucha cualquiera entre amo y esclavo, que en la elección de una opción que facilitar a la propia vida y a la de todos los hombres. Dios, en cuanto *abstractum* absoluto, representa la detención, la fijeza, la esclerosis, mientras que el hombre, en cuanto ser concreto, vivo, dinámico, tiene necesidad de movilidad, de desarrollo, de progreso continuo. Dios detiene la historia cuando ésta se encuentra lejos de haber terminado; para el hombre que aspira a su desarrollo, la historia continúa siendo un tejido vivo. Corresponde, pues, al hombre decidir si quiere lanzarse por la vía de Dios, que es un callejón sin salida, o por la vía de la humanidad, que se encamina al futuro.

Se comprende por tanto que Bakunin oponga a la esclavitud divina no tanto la libertad misma, que es un estado, como la liberación, que es un acto. No quiere saber nada de un libre arbitrio del que estaría dotado el hombre desde su nacimiento. Es a los determinismos naturales a lo que el ser humano se halla confrontado; ahora bien, dado que los mismos no vienen impuestos por un legislador ajeno, sino que constituyen nuestro propio ser, que «fuera de ellos nada somos, no existimos», no puede hablarse a su respecto de que padecemos una esclavitud. No es contra ellos, o fuera de ellos, sino con ellos y sobre ellos como conquista el hombre progresivamente su libertad. Por tanto, la tarea del espíritu humano consiste, ante todo, en explorar las leyes que rigen la naturaleza.

Pero estas leyes que determinan el universo y, en consecuencia, al hombre, no impiden en absoluto a este último liberarse de su coacción. En la medida misma en que las percibe la razón humana, las comprende y las organiza en un todo armonioso, el hombre se convierte en su dueño y acaba por no depender su ser sino de sí mismo: al continuar obedeciendo a las leyes naturales, el hombre obedece a sus propios pensamientos.

Así, esto que nosotros denominamos *mundo humano*, precisa Bakunin, no tiene otro creador inmediato que el hombre que lo produce con-

quistando, paso a paso, ante el mundo exterior y su propia bestialidad, su libertad y su dignidad humana [5].

Considerada como el fin de la evolución humana, como el resultado de una aspiración continuada y perpetua, la libertad no puede quedar encerrada en un universo limitado y particular. Dos razones, en especial, se oponen a su aislamiento. De una parte, la búsqueda de la libertad descansa en el esfuerzo colectivo de la humanidad; solamente a partir del momento en que todo el mundo haya escapado a la tiranía de la naturaleza y a todas las demás tiranías de índole divina o política de ahí derivadas, las puertas, durante tan largo tiempo cerradas, de la libertad se van a abrir de par en par para dar acceso a un mundo que, finalmente, se habrá hecho humano. Por lo demás, toda libertad particular solamente se puede afirmar en contra de la libertad de otro; nada puede evitar que la una esclavice a la otra. De ahí la conclusión de Bakunin, que constituye indudablemente la clave de toda su doctrina:

Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es por el contrario la condición necesaria y la confirmación de la misma. Yo no llego a ser verdaderamente libre sino por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos sean los hombres libres que me rodean, más profunda y amplia llega a ser mi libertad [6].

Debido al hecho de que la libertad no viene dada, sino que se conquista en lucha encarnizada, inmersa en el curso de la historia y confiada a la actividad concreta de los hombres, escapa al peligro de trasponer sobre ella la operación que ha hecho nacer al *abstractum* absoluto. Queda situada en relación al hombre que participa del universo, es decir, en relación al hombre que es materia y se clasifica dentro del reino animal. Querer concebir la libertad dentro de una esfera inmaterial y divina es convertirla en un principio artificial, arbitrario, pernicioso incluso.

5. Ibidem, t. III, p. 106.
6. Ibidem, t. I, p. 281.

El hombre es materia, escribe Bakunin, y no puede impunemente despreciar la materia. Es un animal, y no puede destruir su animalidad, pero sí cabe que la transforme y la humanice por la libertad; es decir, por la acción combinada de la justicia y de la razón, que a su vez solamente tienen dominio sobre aquélla por ser sus productos y su más elevada expresión. Por el contrario, cuantas veces ha querido el hombre hacer abstracción de su animalidad ha pasado a ser su juguete y esclavo, y las más de las veces su servidor hipócrita; testigos de ello son los sacerdotes de la religión más ideal y más absurda del mundo, el catolicismo [7].

Al estar pendiente la libertad del esfuerzo que realiza el hombre para apartarse progresivamente del reino ciego de la materia y de las tiranías que se han alzado sobre su fundo de animalidad, el camino que conduce a ella está abierto a la vez por «la educación, la instrucción científica, la prosperidad material» [8], es decir, por todo cuanto permite a los hombres dominar por el pensamiento los mecanismos naturales y por la «*rebelión* del individuo humano en contra de toda autoridad divina y humana, colectiva e individual» [9], o sea por la emancipación del hombre conseguida gracias a cobrar conciencia de su autonomía.

El antagonismo entre Dios y el hombre parece dominar la conquista de la libertad; una vez se hayan reconocido los determinismos naturales como algo que forma parte integrante del ser humano, e incluso como el propio ser humano, queda por sacudirse el yugo divino que de una manera ilegítima pesa sobre los hombres. Ahora bien, al examinar con mayor atención la vía del progreso humano trazada por Bakunin, es fácil advertir que sobrepasa, de modo singular, un vulgar evolucionismo positivista; lejos de detenerse en una simple transformación de la materia, toda su demostración reposa en el paso del inconsciente al consciente, de una sumisión ciega de los hombres a las leyes naturales a una sumisión a la conciencia de su libertad fundamental. Es el paso de la reflexión lo que franquea el umbral regio de la humanidad, es decir, de los hombres que cogen las riendas de su propia evolución. A poco que se quiera reconocer que la

7. Ibidem, t. III, p. 220-221.
8. Ibidem, t. III, p. 282.
9. Ibidem.

creación no se da de una vez por todas, sino que se halla en devenir, que los hombres tienen justamente por tarea hacer posible ese devenir consiguiendo que triunfen los valores a través de los cuales encuentran lo divino, que no estamos en el término sino en medio de una búsqueda que ha de llevarnos de lo divino hacia Dios, la libertad concebida por Bakunin, móvil y dinámica, y que no encuentra la materia sino para asentar el espíritu, buscando precisamente valores que no por estar laicizados dejan de ser mediadores de lo divino, quizá no resulta forzosamente incompatible con una afirmación de Dios tomando parte en la creatividad del hombre.

El rechazo del individualismo.

La libertad humana exaltada por Bakunin goza sobre todo del beneficio de quedar separada de cualquier absoluto; comprometida en la vida concreta, siente sobre sí el peso social, la envoltura de la vida en común. Las definiciones vacías de los doctrinarios no le hacen mella. Así ataca Bakunin, con una particular violencia, la libertad individual que desdeña los instintos sociales innatos. El hombre, igual que el animal, se halla dividido entre dos opuestos instintos, el de la conservación del individuo y el de la conservación de la especie, entre el egoísmo y la solidaridad. Pero el hombre se distingue precisamente de los animales por el hecho de que, siendo consciente de pertenecer a la especie humana, antepone el interés de la especie al del individuo. La libertad individual no puede, por consiguiente, ser más que una degeneración de la libertad humana.

El rechazo de la libertad individual por Bakunin es tanto más firme y seguro cuanto que procede, por así decir, íntegramente de la crítica de Jean-Jacques Rousseau que Proudhon había emprendido en su *Idée générale de la révolution du XIX^e^ siècle* (1851). Efectivamente, Proudhon reprocha al ciudadano de Ginebra disimular el egoísmo inherente a la libertad individual bajo la cobertura artificial de un *contrato social.* ¿Cuáles serían, entonces, las características esenciales de un contrato que no fuera

solamente social de nombre? Y ahí es donde menciona unas precisiones que servirán de base a esa libertad humana edificada sobre la solidaridad que Bakunin evoca tan frecuentemente:

El contrato social, precisa Proudhon, es el acto supremo por el cual cada ciudadano compromete con la sociedad su amor, su inteligencia, su trabajo, sus servicios, sus productos, sus bienes, a cambio del afecto, las ideas, los trabajos, productos, servicios y bienes de sus semejantes: la medida del derecho de cada cual viene siempre determinada por la importancia de su aportación, y el recobro exigible conforme sean las entregas.

Pero de esta multitud de relaciones que un verdadero contrato social está llamado a definir y regular, Rousseau no ha conservado, según Proudhon, más que las relaciones estrictamente políticas. De las condiciones indispensables para un pacto social, a saber «la libertad absoluta del contratante, su intervención directa, personal, su firma otorgada con conocimiento de causa, el aumento de libertad y de bienestar que debe hallar», Rousseau no ha conservado nada. Y así el contrato social de Rousseau, partiendo de la libertad individual, conduce a la esclavitud política:

En dos palabras, proclama Proudhon, el contrato social no es, según Rousseau, otra cosa que la alianza ofensiva y defensiva de aquellos que poseen contra quienes nada poseen, y la participación de cada ciudadano consiste en tener que pagar a la policía, a prorrata de su fortuna, y según la importancia de los riesgos que el pauperismo le haga correr. Es este pacto de odio, monumento de incurable misantropía, es esta coalición de barones de la propiedad, del comercio y de la industria en contra de los desheredados del proletariado, este juramento de guerra social, en fin, lo que Rousseau, con una petulancia que yo calificaría de perversa si creyera en el genio de ese hombre, llama *contrato social.*

Bakunin abunda en tales opiniones. Acusa a su vez a Rousseau de haber establecido una «teoría inhumana del derecho absoluto del Estado», apoyándose en una «doctrina sentimentalmente terrorista, es decir, religiosa». Ahora bien, ¿cuál es esa doctrina tan criticada que sirve de punto de partida a la teoría política de Rousseau, o sea el contrato social? La célebre excla-

mación de Rousseau, según la cual «el hombre ha nacido libre, y por doquier está encadenado», empuja la edad de oro de la libertad hacia un pasado lejano, antes de la conclusión de cualquier pacto social. Pero ahí es donde estriba justamente, en opinión de Bakunin, el vicio redhibitorio de la construcción de Rousseau; situar la libertad fuera del marco social es preferir el fraccionamiento a la unión, el replegarse sobre uno mismo a la solidaridad, la desintegración a la vida común. Y es semejante doctrina de una libertad estrictamente individual lo que Bakunin, en virtud de la ecuación establecida por él entre Dios y la abstracción, califica de religiosa. Pero tal principio, propio de la era burguesa, es tan escasamente cristiano que se sitúa, en realidad, en las antípodas de una vida puesta bajo el signo de la comunidad en la esperanza del reino de Dios. ¿No será más bien su propia concepción de la libertad humana lo que se acerca a una postura auténticamente religiosa, dado que ambas exaltan a porfía el concepto de la comunión? La indignación que muestra Bakunin ante la evocación de una libertad estrictamente individual, actitud específicamente egoísta que fundamenta la explotación del hombre por el hombre al tiempo que la justifica, está salpicada de acentos propiamente religiosos.

> He ahí, pues, a los hombres primitivos, absolutamente libres, cada uno en sí y por sí, escribe Bakunin a propósito de la doctrina de Rousseau, y que no gozan de esta libertad ilimitada sino mientras no se encuentren, mientras sigan inmersos cada uno en un aislamiento individual absoluto. La libertad de uno no tiene necesidad de la libertad del otro; al contrario, cada una de estas libertades individuales, al bastarse a sí misma, al existir por sí misma, hace que la libertad de cada cual aparezca necesariamente como la negación de la de todos los demás, y todas estas libertades, al encontrarse, deben limitarse y reducirse mutuamente, contradecirse, destruirse... [10]

Para impedir la destrucción mutua de las libertades individuales, cuya esencia misma es la esclavitud del otro, Rousseau recurre a la ficción de un contrato por medio del cual abandonan una parte de sí mismas a fin de salvaguardar el resto. Pero dado

10. Ibidem, t. I, p. 121.

que dicho contrato toma como punto de partida, no al individuo en cuanto miembro de un cuerpo social, sino en cuanto ser aislado y egoísta, no puede sino desembocar en el poder político, en el Estado.

Por consiguiente, es a partir de una cierta definición del hombre, situado o bien con respecto a una abstracción, a la que erróneamente califica como Dios, o bien dentro de su marco natural, esto es, social, como llega Bakunin a diferenciar la sociedad, humana por esencia, del Estado, salido de la abstracción, como llega a transtornar la jerarquía del espíritu objetivo establecida por Hegel, dando a la sociedad la primacía frente al Estado, como llega a revelar, finalmente, la pendiente fatal que hace deslizar a todo poder político hacia una perniciosa dominación de la vida social.

La sociedad, escribe, es el modo natural de existencia de la colectividad humana, independientemente de todo contrato. Se gobierna por las costumbres o hábitos tradicionales, pero nunca por las leyes. Avanza lentamente por el impulso que le proporcionan las iniciativas individuales, y no merced al pensamiento o la voluntad del legislador. Hay desde luego leyes que la gobiernan sin ella saberlo, pero se trata de unas leyes naturales, inherentes al cuerpo social, al igual que las leyes físicas son inherentes a los cuerpos materiales. La mayor parte de dichas leyes sigue desconocida hasta el presente, y sin embargo gobiernan la sociedad humana desde su nacimiento, independientemente de la voluntad y pensamiento de los hombres que la han compuesto; de lo cual resulta que no deben ser confundidas con las leyes políticas y jurídicas que, en el sistema que nosotros examinamos, proclamadas por cualquier poder legislativo, se las considera como las deducciones lógicas del primer contrato elaborado a sabiendas por los hombres.

El Estado no es en absoluto un producto inmediato de la naturaleza; no precede, como la sociedad, al despertar del pensamiento en los hombres, y trataremos más adelante de mostrar cómo ha sido creado por la conciencia religiosa en medio de la sociedad natural. Según los tratadistas liberales, el primer Estado se creó por la voluntad razonable y libre de los hombres: según los absolutistas, es una creación divina. En uno y en otro caso, domina a la sociedad y de hecho tiende a absorberla [11].

11. Ibidem, t. I, p. 122-123.

Contrariamente, pues, a Rousseau, quien, para justificar el poder político, admite que los hombres vivieron en sus orígenes con una ilimitada libertad, de suerte que la vida en común sólo llega a ser posible mediante la conclusión de un contrato que instituye y garantiza una voluntad general, Bakunin, con ese sentido del hombre que impregna sus páginas más extremistas y con ese respeto hacia las humildes realidades de la vida que, si bien le impide a menudo ser un doctrinario consecuente, en ocasiones confiérele la talla de un profeta, sostiene que la vida social es anterior no sólo al poder político sino a los mismos individuos. Lejos de partir del hombre aislado, celoso de su actitud de reserva, y que sólo concibe sus relaciones con el otro bajo la forma de una abstracta reglamentación jurídica, Bakunin, alzado en contra de este individualismo burgués del Occidente, que le repugna congénitamente por así decirlo, descentra al individuo de sí mismo a fin de poderlo conducir a la trama indefinida de la vida en común. De lo cual resulta una total inversión en lo que concierne a la naturaleza de la libertad; ésta no es ya otorgada a los hombres por un misterioso azar o por cualquier poder superior, sino que es conquistada merced a prolongados y pacientes esfuerzos en el seno de esa vida en común donde desvela todas sus dimensiones.

Estamos convencidos, escribe Bakunin, de que toda la riqueza del desarrollo intelectual, moral y material del hombre, lo mismo que su aparente independencia, es producto de la vida en sociedad. Fuera de la sociedad no sólo dejaría de ser libre el hombre, sino que ni siquiera se hubiera transformado en hombre auténtico, es decir, en un ser que tiene conciencia de sí mismo, que siente, piensa, habla. El concurso de la inteligencia y del trabajo colectivos es lo único que ha podido forzar al hombre a salir del estado de salvaje y de bruto que constituía su naturaleza primera o su punto inicial de desarrollo ulterior. Nos hallamos hondamente convencidos de esta verdad: toda la vida de los hombres, sus intereses, tendencias, necesidades, ilusiones, tonterías incluso, lo mismo que sus violencias, injusticias, y todas las acciones que tienen apariencia de ser voluntarias, no representan más que la consecuencia de las fuerzas fatales de la vida en sociedad[12].

12. Ibidem, t. IV, p. 267-268.

La libertad, en lugar de preceder a la evolución humana, constituye su auténtico coronamiento:

Por consiguiente, en cada época, precisa Bakunin, el hombre debe buscar su libertad no en el comienzo sino en el fin de la historia, y cabe afirmar que la emancipación real y completa de cada individuo humano es el verdadero, el gran fin, la meta suprema de la historia[13].

La historia esbozada por Bakunin no lleva ya consigo, por consiguiente, la paralizante nostalgia de una problemática edad de oro; el destino humano pasa a convertirse en una flecha lanzada por el arco social, la cual, partiendo de la animalidad, tiende hacia la humanidad. Para hacer que la flecha acabe dando en el blanco se precisa el constante esfuerzo de toda la humanidad, no sólo porque el hombre solo es incapaz, sino porque el objetivo apuntado se confunde, en cierta forma, con la evolución interna de la propia humanidad. Al quedarse inmovilizado en su representación primitiva, sigue el hombre encenagado en la animalidad; sólo lo arranca su activa participación en el trabajo social.

Salido del estado de gorila, escribe Bakunin, el hombre llega muy difícilmente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad. Al principio, no puede tener ni semejante conciencia ni tal libertad; ha nacido bestia feroz y esclava, y no se humaniza ni se emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y únicamente puede lograrlo mediante los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esta sociedad, la cual es, por consiguiente, la base y el punto de partida natural de su humana existencia. De lo cual resulta que el hombre no realiza su libertad individual y su personalidad más que complementándose con todos los individuos que le rodean, y solamente gracias al trabajo y a la potencia colectiva de la sociedad, fuera de la cual, de todas las bestias feroces que existen sobre la tierra, seguiría siendo, indudablemente, siempre la más estúpida y miserable[14].

Si uno no se fija más que en la forma exterior bajo la cual presenta Bakunin la evolución humana a partir del gorila, ape-

13. Ibidem, t. III, p. 275.
14. Ibidem, t. I, p. 274-275.

nas puede evitar la enojosa impresión de estar delante de una mediocre aplicación del evolucionismo de Darwin. Todo parece separar la concepción de Bakunin acerca del hombre en devenir y la certeza bíblica según la cual Dios hizo al hombre a su imagen. Pero a poco que estemos dispuestos a reducir a su justa medida las múltiples sujecciones que una época determinada impone, quieras que no quieras, a quienes están inmersos en ella, por poco que consideremos el darwinismo de Bakunin como un molde prefabricado del que creía deberse servir, no cabe sino quedar impresionado por el giro personal que quiere dar a su demostración al verter en dicho molde un contenido que hace depender la evolución, no de una adaptación progresiva de la materia a las condiciones de vida que le son propias, sino de una humanización dirigida exclusivamente por los avances de la conciencia. El hombre sólo se realiza, dice Bakunin, sabiéndose hombre, esto es, miembro de una humanidad que, para felicidad de todos, se encamina hacia la libertad y la justicia.

El papel que desempeña la religión en la historia de la humanidad.

Ahora bien, la introducción de este elemento propiamente espiritualista aleja tan escasamente la religión de la historia humana, como acontece cuando no existe temor a sacar las últimas consecuencias del evolucionismo, que hace posible, e incluso necesario, proceder a su reinserción. Y es que, en efecto, la evolución se presenta bajo tres etapas sucesivas, siendo asegurado el paso de la animalidad a la humanidad por la religión. La nueva función que le es asignada a la religión es tanto menos desdeñable cuanto que en esta triada dialéctica constituida por la animalidad, la religión y la humanidad, la religión hace las veces de negación, representando el elemento motor que, por su contradicción, permite avanzar con paso decisivo al hombre detenido en el estadio animal, le hace tomar, quieras que no quieras, el camino hacia la libertad. El único reproche, por consiguiente, que cabe hacer a la religión dentro de esta perspectiva de liberación de la cual es el agente principal, estriba en considerar como

algo divino aquello que no es sino humano, de someter hasta cierto punto la conciencia, cuyo despertar le corresponde, a lo que ésta produce por sí misma, imponiéndole una dependencia que no es más que una forma alienada de la autonomía. Bakunin ha precisado a este respecto lo siguiente:

Nosotros no pretendemos negar la necesidad histórica de la religión, ni afirmar que haya constituido un mal absoluto a lo largo de la historia. Si a veces lo es, digamos que fue, y desdichadamente sigue siendo todavía hoy para la inmensa mayoría de la humanidad ignorante, un mal inevitable como lo son, en el desarrollo de toda facultad humana, las flaquezas, los errores. La religión, hemos dicho, es el primer despertar de la razón humana bajo la forma de la divina sinrazón; es el primer resplandor de la verdad humana a través del velo divino de la mentira; la primera manifestación de la moral humana, de la justicia y del derecho, a través de las iniquidades históricas de la gracia divina; es, en fin, el aprendizaje de la libertad bajo el yugo humillante y penoso de la divinidad; yugo que forzoso será romper, a fin de conquistar la razón razonable, la verdad verdadera, la plena justicia y la real libertad.

Por la religión, el hombre animal, saliendo de la bestialidad, da un primer paso hacia la humanidad, pero mientras siga siendo religioso no alcanzará jamás su objetivo; porque toda religión le condena al absurdo y, falseando la dirección de sus pasos, le hace buscar lo divino en vez de lo humano. Por la religión, los pueblos apenas liberados de la esclavitud natural, en la que siguen inmersas todas las demás especies de animales, vuelven a caer inmediatamente en la esclavitud de los hombres fuertes y de las castas privilegiadas merced a la divina elección[15].

El ascenso del hombre hacia la libertad queda pues condicionado, según Bakunin, por la propedéutica de la religión; sin ella, el hombre animal quedaría encerrado en la actitud primitiva de un ser carente de toda conciencia de sí y de los demás. Si tal esfuerzo de liberación aborta, la culpa es de la separación artificialmente mantenida por la religión entre lo divino y lo humano, entre la autoridad de Dios, de la que se hace depender el destino de los hombres, y la posibilidad concedida a todos los hombres de encaminarse por los propios medios al mejor nivel humano. Pero si, en realidad, tal recusamiento de cualquier autoridad exterior y ajena al hombre no alcanza a la religión en sí

15. Ibidem, t. III, p. 133.

misma, conforme admite Bakunin, sino a determinada forma de religión en la que la institución, dominada por esa proliferación que amenaza a la larga todas las estructuras humanas, haciendo degenerar unas relaciones de amor en una rígida jerarquía de modo que solamente subsista el principio de autoridad, entonces la crítica de Bakunin perdería, al menos parcialmente, su aspecto ateo; ayudaría más bien a encontrar de nuevo y precisar una problemática que se sitúa en el interior mismo de la reflexión religiosa.

Su aparente ateísmo debería tanto más ponerse en tela de juicio cuanto que la autonomía reclamada por él para el ser humano, lejos de hacer al hombre el juguete de un insensato orgullo y la pretensión insostenible de colocarse en el lugar de Dios, reposa en realidad sobre la experiencia fundamental de la solidaridad que liga a todos los seres, en el reconocimiento de la comunicación que se establece entre ellos para bien de todos. El acuerdo fundamental entre el amor predicado por la religión y la solidaridad social parece tan indiscutible que el mismo Bakunin intenta ese acercamiento; no advierte ahí sino unos nombres diferentes dados a la misma ley natural:

Todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, sea cual fuere, por lo demás, su naturaleza, lo mismo desde la perspectiva de la calidad que de la cantidad, grandes, medias o infinitamente pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen, sin quererlo ni poder siquiera pensarlo, unas sobre otras y cada una sobre todas, sea inmediatamente sea por transición, una acción y reacción perpetuas que, al combinarse en un solo movimiento, constituyen lo que hemos dado en llamar la solidaridad, la vida y la causalidad universales. Llamad a esa solidaridad Dios, el absoluto, si ello os divierte, poco nos importa, con tal de que no deis a Dios otro sentido que el que acabamos aquí de precisar: el de la combinación universal, natural, necesaria, pero en manera alguna predeterminada, ni prevista, de una infinidad de acciones y reacciones particulares [16].

El antagonismo entre Dios y el hombre, al cual el volcánico temperamento de Bakunin no cesa de dar un aspecto exacerba-

16. Ibidem, t. III, p. 89.

do, se reduce en fin de cuentas a esa lucha contra la autoridad y la subordinación que ordena todo su pensamiento: rechaza a Dios porque éste, a través de los perjuicios hechos a nuestro fuero interno, se constituye en obstáculo que detiene nuestra marcha hacia la humanidad. Ahora bien, estableciendo una rigurosa distinción entre la libertad individual, esto es, la que sólo nos deberíamos a nosotros mismos y que solamente podríamos obtener erigiéndonos precisamente contra Dios, y la libertad social cuya conquista es función de hallarnos insertos en un conjunto social, no sólo como la ruedecilla de un inmenso mecanismo, sino como miembros de una comunidad de la que nos sentimos responsables, Bakunin parece encontrar de nuevo, a un nivel más profundo, aquello justamente que con tanto ardor ha repudiado en la superficie. Ayudado por una excepcional sensibilidad que le permite acceder a las simples verdades humanas, traza un cuadro de la solidaridad social cuyos colores son propiamente religiosos:

Por lo que a nosotros respecta, que no queremos ni fantasmas ni nada, sino la realidad humana viviente, reconocemos que el hombre no puede sentirse ni saberse libre —y, por tanto, no puede realizar su libertad— sino en medio de los hombres. Para ser libre, tengo necesidad de verme rodeado y reconocido como tal por hombres libres. No soy libre sino cuando mi personalidad, al reflejarse, como en otros tantos espejos, en la conciencia igualmente libre de los hombres que me rodean, me vuelve reforzada por el reconocimiento de todo el mundo. La libertad de todos —lejos de constituir un límite de la mía, como pretenden los individualistas—, es por el contrario su confirmación, realización y extensión infinita. Querer la libertad y dignidad de todos los hombres, ver y sentir mi libertad confirmada, sancionada, infinitamente extendida por el asentimiento de todo el mundo, he ahí la felicidad, el paraíso humano en la tierra [17].

17. Ibidem, t. v, p. 321-322.

Conclusión

LAS DIMENSIONES DEL ATEÍSMO DE BAKUNIN

La ambigüedad fundamental del ateísmo de Bakunin proviene, primero, del hecho de aparecer súbitamente durante el último período de su carrera revolucionaria, en flagrante contradicción con ese misticismo latente que debía, sin duda, a sus orígenes y que se alimentó después en la fuente lamennesiana de un cristianismo primitivo que supera la desigualdad social y la opresión política a través de la comunión de los pobres y de la fe en las promesas del Evangelio.

¿Cómo separar la profunda religiosidad de su primer período de la apasionada agresividad contra Dios que manifiesta durante su época anarquista? ¿Es preciso valorar más el absoluto desafío lanzado por Bakunin a Dios hacia el fin de su vida, que la confianza total que le testimoniara en su juventud, cuando definía el «auténtico comunismo» como la «realización terrena de lo que constituye la verdadera esencia del cristianismo»?

Practicar una brutal cesura en la evolución del pensamiento de Bakunin sería, indudablemente, asestar un ataque ilegítimo a la naturaleza misma de dicho pensamiento, que descansa menos en unos conceptos convertibles e intercambiables a su antojo que en algo vivido unido por ligámenes indisolubles con la persona de Bakunin. Lejos de ser un revolucionario por su mente, lo es por su corazón; refractario intransigente, no sólo quiere ser alguien receptivo en relación con los problemas políticos y sociales, sino que resulta naturalmente ansioso por la situación del hombre total en el mundo, y busca el medio que le permita introducirlo armo-

niosamente en la vida del universo. Es en tal sentido que la dimensión religiosa, tanto si engloba a Dios como si lo excluye, forma parte integrante de su sistema de pensamiento. A lo largo de toda su vida permanece obsesionado, quiera o no quiera, por la preocupación metafísica. Del mismo modo, su religiosidad, si bien evoluciona ante el choque de sus experiencias personales, hasta el punto de invertirse en actitud furiosamente atea, no sufre una verdadera transformación; Bakunin se halla constantemente ante Dios y ante el hecho cristiano. Poco importa que su pensamiento se refiera a Dios primero en relieve, luego en hueco; lo que impresiona es la intensidad de la interrogación, el resplandor de la llama, el ardor del combate. Cierto que niega a Dios con rabia, pero, al hacerlo, le devuelve la realidad que le está rehusando. Más que cualquier tibio creyente que guarda una precavida fidelidad a una divinidad insípida, rebajada, encogida, Bakunin, por su mismo ateísmo excesivo, testimonia una presencia divina obsesionante, de la que no logra desembarazarse.

Bakunin quiere situar su ateísmo en la prolongación del materialismo. Pero, ¿no estamos aquí más bien ante un vestido de época, que él escoge sin darse cuenta de que logra disfrazar su pensamiento más que vestirlo? Cuando habla de la materia y de la ciencia cuya tarea estriba en explorarla, es siempre singularmente impreciso, en las fronteras de un idealismo que se avergüenza de declarar su color, apartado, de todas formas, de cualquier determimismo mecanicista.

> La vida es creación, afirma expresamente; y esto quiere decir, con otras palabras, que la ciencia podrá ser la brújula de la vida, pero no es la vida.

Otro tanto sucede con todos los ateísmos en cuyas fuentes contemporáneas bebe Bakunin: se apodera de sus razonamientos, de sus demostraciones, de sus conclusiones, sin armonizarlos, fabricando así, de una manera más o menos torpe, un revestimiento complaciente de una opción que es personal. Más que una pura actitud, tomada en conformidad con unas convicciones científicas, políticas y sociales, el ateísmo de Bakunin pasa a ser el centro a cuyo alrededor giran sus reflexiones de anarquista. ¿Cómo es que

llega finalmente a creer que halla en el rechazo de Dios su reducto?

A diferencia de los ateísmos contemporáneos, que proceden por vía indirecta, al plantearse no la cuestión misma de Dios, a la cual niegan toda autenticidad, sino la de su génesis, que atribuyen a una toma de conciencia abortiva o a un simple mecanismo de falsificación, el ateísmo de Bakunin surge poderosamente desde las honduras mismas de su espíritu y participa del impulso fogoso de sus aspiraciones íntimas. Dotado de un temperamento de luchador, Bakunin no podía contentarse con un orden definitivamente establecido, que juzga estancamiento, con un detenerse impuesto y soportado que, en su opinión, lleva a la esclerosis. Solamente se encuentra a gusto en los rápidos de una corriente que le arrastra hacia orillas desconocidas; sintiendo batir en él mismo el impulso de la vida, estima que es su deber dejarse conducir por este impulso.

Cuando habla del dinamismo inherente a la vida y la distingue de la fijeza y de la muerte, su voz se llena de todas las tonalidades humanas. Y en este sentido opone vigorosamente la absorción en una unidad colectiva, el uniformismo lúgubre, al completo desarrollo en la diversidad.

No me cansaré nunca de repetirlo: la uniformidad es la muerte; la diversidad, la vida. La unidad disciplinaria, que solamente puede establecerse en un medio social cualquiera en detrimento de la espontaneidad creadora del pensamiento y de la vida, mata las naciones. La unidad viva, auténticamente poderosa, la que todos queremos, es aquella que crea la libertad en el seno mismo de las libres y diversas manifestaciones de la vida, expresándose por medio de la lucha: es equilibrar y armonizar todas las fuerzas vivas. Comprendo que un general de división de un ejército regular adore el silencio de muerte que la disciplina impone a la multitud. Vuestro general, nuestro general, el general del pueblo, no tiene necesidad de semejante silencio de esclavos; habituado a vivir y a mandar en medio de las tormentas, nunca es tan grande como en la tempestad. La tempestad es el desencadenamiento de la vida popular, la única que es capaz de hacer desaparecer todo ese mundo de iniquidades establecidas, y nosotros no podemos desencadenar bastante esta pasión y esta vida [1].

---

1. *Archives Bakounine*, I, 2, p. 253.

La rebelión que guía los pasos de Bakunin es para él, consiguientemente, una ley de vida con la cual, es verdad, su espíritu está muy particularmente acorde. El antagonismo fundamental entre las fuerzas conservadoras y las innovadoras, entre el pasado caduco y el futuro prometedor, se resume para él en la lucha continua entre la autoridad que paraliza la marcha hacia delante y la libertad que la acelera. Ahora bien, el ateísmo de Bakunin consiste en transponer, a partir de un determinado momento de su existencia, esta concepción maniquea de la vida al plano religioso. La asimilación hecha por Bakunin es doble: Dios asume el peso del pasado y Satán se encarga de la rebelión.

La rebelión, precisa Bakunin, la negación apasionada, teológicamente personificada en la grande y noble figura de Satán, he aquí el verdadero emancipador práctico del género humano. En cada época de la historia *Dios es la resultante de todas las obras humanas de los siglos pasados,* encarnada en el conjunto de las instituciones religiosas, políticas, jurídicas, económicas y sociales, que forman *el orden oficialmente establecido,* y resumida en una síntesis teológica y metafísica, cuya pretensión es siempre imponerse a las generaciones vivientes como *un ideal absoluto.* Y *Satán es la rebelión de la vida social,* lo mismo colectiva que individual, que se hace tanto más poderosa, más amplia, cuanto más se desarrolla en contra de *la insolente petrificación de dicho ideal,* y en contra de *la mezquindad de dicho orden*[2].

El ateísmo de Bakunin, pese a todas sus violencias verbales, se reduce, pues, a una especie de antiautoritarismo; lo que rechaza con toda la energía y con todo el ardor de un temperamento pendenciero, es «el principio fatal y maldito de la autoridad». El reconocimiento de la omnipotencia divina implica necesariamente un espíritu de sumisión, del cual se van a aprovechar otras potencias temporales, a las que les resultará fácil invocar alguna delegación de poder concedida por Dios. ¡Ay!, «basta con un solo amo en el cielo, para crear miles en la tierra».

Toda autoridad temporal y humana, precisa Bakunin en su obra *Dios y el Estado* (Proyección, Buenos Aires 1969), procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la

2. Ibidem, I, 1, p. 126.

libertad. Dios o, más bien, la ficción de Dios, es la consagración y la causa moral e intelectual de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa sino cuando haya aniquilado completamente la ficción de un amo celestial[3].

Entre todas las potencias que oprimen al hombre, el Estado ocupa, según Bakunin, el primer lugar; por ello lo califica de «hijo primogénito de la Iglesia». La autoridad opresiva se desdobla en Dios y el Estado, y conocemos ya hasta qué punto ambos conceptos constituyen para la crítica de Bakunin un blanco común, contra el cual lanza sus dardos más mortíferos. ¿Cómo explicar, si no justificar, semejante acoplamiento cuando el cristianismo se esfuerza justamente en romper las ligaduras con el poder político, asignando a Dios y al César dominios separados?

Bakunin hace suya al principio la crítica de la izquierda hegeliana, y en este sentido, pero solamente en este sentido, no es inexacto afirmar que su ateísmo está próximo al del joven Marx. Uno y otro confunden religión y Estado en la misma categoría, la de la alienación. En sus célebres artículos aparecidos en los *Anales franco-alemanes*, Karl Marx situaba en el mismo plano la alienación del creyente en el cielo y la del ciudadano en el Estado. El Estado, aunque fuera ateo, no era en su criterio más que una solución ilusoria; para expulsar definitivamente toda alienación conviene obrar con vistas a la instauración de una sociedad sin Estado. Bakunin se hace eco de ello precisando que «la abolición del Estado y de la Iglesia debiera constituir la primera condición indispensable de una emancipación real de la sociedad».

A esta coyuntura filosófica que, incluso después de su hundimiento en 1848, aporta a Bakunin el marco dialéctico de sus reflexiones, se añaden unos hechos religiosos vividos, conocidos y combatidos por él, en particular la creciente colusión entre el poder y la Iglesia, entre la reacción politicosocial y un clero que, en su inmensa mayoría, se alinea con los ricos y los poderosos. La doctrina cristiana misma parece llevar el agua a su molino, al enseñar que «todo poder viene de Dios». De esta forma, la institución de la autoridad temporal parece obra de la voluntad divina.

3. *Oeuvres complètes*, t. I, p. 283

Ahora bien, el ateísmo de Bakunin que, sin duda alguna, constituye el reverso de una situación religiosa propia del siglo pasado, la sombra proyectada por una unión político-religiosa aparentemente indisoluble, no es en fin de cuentas sino un timbre de alarma que advierte a la religión de que ésta se encuentra a punto de sucumbir a un peligro inherente a ella, pero no constitutivo. Si la religión, debido al hecho mismo de que todo lo hace depender de Dios, sacraliza en cierta manera el poder —y la masa conservadora de los creyentes es el mejor testimonio—, no resulta menos cierto que tal derivación sólo puede producirse a condición de que la voluntad de Dios se entienda como algo exterior al hombre, como una pura heteronomía susceptible de reflejarse en el plano político y social. Bakunin sólo retiene la sacralización del poder por la religión, y preciso es reconocer que su modo de ver corresponde no solamente al cristianismo del siglo XIX, en coalición con los regímenes dominantes, sino igualmente a una constante cristiana a través de los siglos.

Pero esta interpretación de Dios peca de ser parcial y partidista. Considerar las relaciones entre Dios y los hombres como relaciones de dominación equivale a cambiar la verticalidad de la transcendencia por un anodino horizontalismo; considerarlas, en cambio, como relaciones de filiación, que fundamentan y garantizan la autonomía del ser creado equivale a no perder nunca de vista esta transcendencia que nos separa del poder político cuando éste pone obstáculos a nuestra autonomía; nos permite considerar como nefasto y reprensible un poder político no conforme a la voluntad divina; nos crea, incluso, una obligación de combatir el poder político cuando daña a nuestra dignidad de hombres. Dios pasa a ser entonces quien defiende a los hombres contra las usurpaciones estatales, quien obliga al Estado a tener en cuenta la libertad fundamental del hombre y quien, en el límite, constituye la negación misma del Estado, opresor y tiránico por esencia. Así, la sacralización del poder político por la religión tiene por compañera su culpabilización: una vez hecha abstracción de las blasfemias que en su mayoría descansan en una concepción falsa o al menos truncada de Dios, el ateísmo de Bakunin no aparece tan alejado de ese desgarramiento permanente que una religión, purgada de sus

comprometimientos históricos y fiel a sus orígenes, mantiene entre el Dios de los humildes y el poder de los dueños y señores.

Existe, por contrapartida, una incompatibilidad dirimente entre el ateísmo de Bakunin y el liberalismo individualista, de suerte que la actitud de aquél respecto de la religión parece relacionada indirectamente con su crítica de la doctrina de Rousseau, y la lleva hasta el fin sin darse cuenta. Es, en efecto, Rousseau quien entrega la religión en manos del César; partiendo de la superioridad de la religión pagana sobre la religión cristiana, dado que la primera ignoraba la distinción establecida por la segunda entre lo que corresponde a Dios y lo que corresponde al César, Rousseau en su *Contrato social* acaba por afirmar el totalitarismo de la voluntad general, concebida fuera de todas las relaciones sociales, sometiendo a la misma la religión, cuyo valor es exclusivamente función de su utilidad política. Así, igual que el liberalismo es una afirmación engañosa de la libertad y de la autonomía del individuo, también una religión sometida a criterios políticos es una alteración de la esencia misma de la fe.

Antiliberal mucho más que anticristiano, Bakunin ha dado pruebas de una rara clarividencia al denunciar, en el momento mismo en que triunfaba el liberalismo, las taras de una libertad que aparecía inscrita solamente dentro de las dimensiones del individuo aislado; se vio inducido a ello, ciertamente, por el espectáculo de la inmensa miseria que derivaba del desencadenamiento de los egoísmos, tolerado y alentado por los defensores del liberalismo. Chocando con una religión que se acomodaba a esta injusticia social, tuvo la equivocación de no discernir que era a la religión de su tiempo a la que se debía hacer responsable, pero no a la religión como tal.

Durante los años cuarenta, Lamennais y su discípulo Weitling, ciertamente, le habían hecho sensibles las virtualidades revolucionarias del Evangelio. Pero un cuarto de siglo después, la acción política de Mazzini, cuyas concepciones se inspiraban precisamente en la religión de un Lamennais, hicieron cambiar de criterio a Bakunin. En la nueva Italia, a cuya edificación se había dedicado Mazzini con toda su alma, la religión se presentaba como aliada poderosa de un poder político asfixiante y de la injusticia social.

Los argumentos, por tanto, del ateísmo de Bakunin toman su fuerza, ante todo, del uso que en determinadas circunstancias históricas se ha hecho de la religión. Pero puesto que el cristianismo no cabe reducirlo a una ideología política y está en su esencia el no confundirse con las sociedades temporales, la crítica de Bakunin, lejos de socavar los fundamentos de la religión, parece más bien reforzarlos, demostrando las funestas consecuencias que acarrea una alianza incondicional entre el César y Dios: es precisamente al dibujar el más sombrío de los contrastes, cuando hace resaltar la necesidad de mantener, al abrigo de todas las trampas tendidas por las potencias terrenales, el carácter absoluto de lo divino.

La oposición entre el ateísmo de Bakunin y la fe resplandece, en cambio, cuando se trata de determinar y de orientar el destino de los hombres. Para Bakunin, el hombre está encerrado dentro de los límites de su propia historia; debe la progresiva conquista de la libertad a sus propios esfuerzos incesantes. El hombre es inmanente a la historia y su libertad tiene unas dimensiones exclusivamente terrenales. La tarea que Bakunin asigna al hombre se sitúa así de tejas abajo, ninguna vocación a la eternidad viene a conferirle su significado.

Con todo, tal abismo es menos profundo de lo que las demasías verbales de Bakunin podrían dejar suponer; una vez vencido lo opaco de su postura atea, no parece difícil discernir ahí unos presupuestos en cierta forma religiosos. Tal es el caso, particularmente, de la noción de solidaridad, que constituye para Bakunin el tejido conjuntivo de la vida común. ¿Cómo no evocar, a este respecto, el amor cristiano, puesto que éste, al igual que la solidaridad concebida por Bakunin, no se deja inscribir en unas dimensiones únicamente sociales, sino que ambos afirman a porfía que yo no me reconozco ni me realizo a mí mismo sino por otro y en otro?

Cierto que la solidaridad de Bakunin no descansa más que en el amor de los hombres, mientras que el amor cristiano implica el amor de Dios. Esta diferencia, sin embargo, se atenúa en la medida en que Dios está integrado en el ser y la existencia del hombre. El ateísmo de Bakunin y la fe religiosa se encuentran, en todo

caso, aliados cara a la lucha que los dos llevan adelante contra el individualismo atomizador y, en fin de cuentas, inhumano.

He ahí por qué no está fuera de lugar pensar, con la parte de artificio implicado necesariamente en la alineación de un pensador a propósito de unos problemas que no eran aún de su época, que, gracias a su noción de solidaridad, la cual no por rechazar la referencia a lo divino supera menos la simple conciencia de clase, el ateísmo de Bakunin, ambiguo y contradictorio, es portador de una afirmación del hombre que, por su carácter incondicionado, no apaga sino reactiva la pregunta sobre el Absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

Les Oeuvres de Michel Bakounine, 6 vol., Éd. Stock, París (1895, 1903, 1908, 1910, 1911, 1913); hay una edición castellana de las obras de Bakunin preparada por Diego Abad de Santillán, en 5 vol., 1933-1939.

MICHEL BAKOUNINE, *Confession,* Éd. Rieder, París 1932.

Archives Bakounine, t. I-IV, Leyden 1961, 1963, 1965.

HENRI ARVON, *Bakounine,* Seghers, París ²1970.

BENOÎT - P. HEPNER, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire,* Librairie Marcel Rivière et Cie., París 1950.

EMMANUEL MOUNIER, *Communisme, anarchie et personnalisme,* Éd. du Seuil, París 1966.